Sebastian Budgen / Stathis Kouvelakis / Slavoj Žižek (eds.)

Lenin reactivado

Hacia una política de la verdad



Lenin reactivado es un llamamiento de algunos de los principales teóricos marxistas del mundo para recuperar la atención que merece la importante figura de Lenin. Como explican los editores del libro, fue Lenin quien hizo del pensamiento de Marx algo explícitamente político, quien lo extendió más allá de los límites de Europa y quien, finalmente, lo puso en práctica. Insisten, además, en la urgente necesidad de releer a Lenin ahora que el capitalismo global parece la única alternativa, el sistema democrático-liberal se ha erigido como forma superior de organización política de la sociedad y resulta más fácil imaginar el fin del mundo que un cambio en el modelo de producción. Si Lenin reestructuró el pensamiento de Marx según las condiciones históricas de 1914, *Lenin reactivado* insta a una reinterpretación del proyecto revolucionario para el momento presente. En estos ensayos, Lenin se enfrenta cara a cara con los problemas actuales, como la guerra, el imperialismo, el imperativo de construir una *intelligentsia* asalariada, la necesidad de inclusión de los éxitos de la burguesía y la modernidad en el proyecto social, y el amplio fracaso de la socialdemocracia. Demostrando que la variedad y el partidismo no son mutuamente excluyentes, como se suele decir, este libro plantea la tesis contraria: en la actualidad la verdad sólo puede articularse desde posiciones partidistas.

AA. VV.

Lenin reactivado

Hacia una política de la verdad

ePub r1.0
Titivillus 05.09.15

Título original: *Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth*
AA. VV., 2007
Traducción: José María Amorto Salido & Irina Álvarez Moreno
Editores: Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Žižek
Colaboradores: Kevin B. Anderson, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Sebastian Budgen, Alex Callinicos, Terry Eagleton, Frederic Jameson, Stathis Kouvelakis, Georges Labica, Sylvain Lazarus, Jean-Jacques Lecercle, Lars T. Lih, Domenico Losurdo, Savas Michael-Matsas, Antonio Negri, Alan Shandro y Slavoj Žižek
Diseño de cubierta: *RAG*
Motivo de cubierta: Ana de Pablo Granizo

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Introducción
Repetir Lenin

Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek

El proyecto de este libro comenzó casi como un gesto provocativo, con la conferencia sobre Lenin («Hacia una política de la verdad: la recuperación de Lenin»), celebrada en febrero de 2001 en el Instituto Kulturwissenschaftliches de Essen (Alemania). Para algunos comentaristas de los medios se quedaba en eso: una provocación. Con los ensayos que forman este libro, algunos documentos presentados en la conferencia, otros generosamente ofrecidos por sus autores para ser incluidos en este volumen, queremos mostrar que hay algo más que un intento de alarmar y escandalizar en una época dominada por el «consenso pospolítico».

¿Por qué centrarse hoy día en Lenin? Para nosotros la respuesta está clara: reivindicar el nombre de «Lenin» es una necesidad urgente precisamente ahora, en unos tiempos en que muy poca gente considera seriamente que siga habiendo posibles alternativas al capitalismo. En un momento en el que el capitalismo global aparece como la única alternativa y el sistema liberal democrático como la organización política óptima de la sociedad, realmente se ha vuelto más fácil imaginar el fin del mundo que un cambio mucho más modesto del modo de producción.

Esta hegemonía liberal democrática está sostenida por una tácita *Denkverbot* (prohibición de pensamiento), similar a la infame *Berufsverbot* (prohibición de dar empleo a izquierdistas en cualquier institución del Estado) que se produjo en Alemania a finales de los años sesenta. En el momento en que uno muestra la más mínima señal de compromiso con proyectos políticos que apuntan a un verdadero desafío del orden existente, él o ella recibe inmediatamente la siguiente respuesta: «A pesar de su benevolencia, ¡eso finaliza necesariamente en un nuevo Gulag!». El «regreso a la ética» de la actual filosofía política explota vergonzosamente los horrores del Gulag o del Holocausto como la táctica final de amedrantamiento con la que chantajearnos para que renunciemos a cualquier compromiso radical. De esta manera, los sinvergüenzas conformistas liberales pueden encontrar una hipócrita satisfacción en su defensa del orden existente; saben que hay corrupción, explotación y todo lo demás, pero denuncian cualquier intento de cambiar las cosas como éticamente peligroso e inaceptable, resucitando el fantasma del totalitarismo.

La salida de este punto muerto, la reafirmación actual de una política de la verdad, debería en primer lugar tomar la forma de un *regreso a Lenin*. Pero una vez más surge la pregunta: ¿por qué a Lenin, por qué no simplemente a Marx? ¿No es el

verdadero regreso el regreso a los orígenes verdaderos?

Regresar a Marx se ha convertido en una moda académica. ¿Qué Marx obtenemos con estos regresos? Por un lado, en el mundo de habla inglesa, obtenemos al Marx de los estudios culturales, el Marx de los sofistas posmodernos, de la promesa mesiánica; en Europa continental, donde la división «tradicional» del trabajo intelectual es más fuerte, obtenemos un Marx depurado, aséptico, el autor «clásico» a quien se le puede conceder un lugar (marginal) en el panteón académico. Por el otro, tenemos al Marx que predijo la dinámica de la actual globalización y al que como tal se cita incluso en Wall Street. Lo que todas estas perspectivas tienen en común es la negación de la verdadera política; el pensamiento político posmoderno se opone al marxismo con minuciosidad, es esencialmente posmarxista. La referencia a Lenin nos permite evitar estas dos trampas.

Hay dos rasgos que distinguen su intervención. El primero es que no podemos enfatizar lo suficiente la externalidad de Lenin respecto a Marx. No era miembro de su círculo de iniciados, de hecho nunca se encontró ni con Marx ni con Engels. Además, llegaba de una tierra en las fronteras orientales de la «civilización europea». Esta externalidad es parte del argumento racista estándar occidental contra Lenin: introdujo en el marxismo el principio despótico ruso-asiático y dando un paso más, los propios rusos le repudiaron señalando sus orígenes tártaros. Sin embargo, resulta que solamente desde esta posición externa es posible recuperar el impulso original de la teoría. De la misma manera que San Pablo y Lacan rescribieron las enseñanzas originales en diferentes contextos (San Pablo reinterpretando la crucifixión de Cristo como su triunfo, Lacan leyendo a Freud a través de Saussure y el estadio del espejo), Lenin desplaza violentamente a Marx, arrancando su teoría de su contexto original, plantándola en otro momento histórico y así universalizándola de manera efectiva.

El segundo es que solamente por medio de ese desplazamiento violento se puede poner en funcionamiento la teoría original, materializando su potencial de intervención política. Resulta significativo que la primera vez que se escucha la singular voz de Lenin sea en *¿Qué hacer?* El texto muestra su decisión de intervenir en la situación, no en el sentido pragmático de ajustar la teoría a demandas realistas por medio de los necesarios compromisos, sino por el contrario de eliminar todos los compromisos oportunistas, de adoptar la posición inequívocamente radical desde la que sólo es posible intervenir de tal manera que nuestra intervención cambie las coordenadas de la situación.

La apuesta de Lenin, que hoy día, en nuestra era de relativismo posmoderno se muestra más actual que nunca, es que la verdad y el partidismo, el gesto de tomar una posición, no se excluyen mutuamente sino que son condición la una del otro; la verdad *universal* en una situación concreta solamente se puede articular desde una posición concienzudamente *partidista*. La verdad es siempre unilateral por definición. Esto por supuesto va contra la ideología predominante del compromiso, de encontrar un camino intermedio entre la multitud de intereses conflictivos.

Para nosotros «Lenin» no es el nombre nostálgico de una vieja certeza dogmática; al contrario, el Lenin que queremos recuperar es el Lenin en devenir, el Lenin cuya experiencia fundamental fue verse arrojado en una constelación nueva de catástrofes en la que los viejos puntos de referencia se revelaban inútiles, y que por ello se vio obligado a *reinventar* el marxismo. Nuestra idea es que no es suficiente con regresar a Lenin simplemente, como si se tratara de recrearse en un cuadro o visitar una lápida; de lo que se trata es de *repetirlo* o *recargarlo*, es decir, de recuperar el mismo impulso en la actual constelación. Este regreso dialéctico a Lenin no se dirige ni a una recreación nostálgica de los «viejos buenos tiempos revolucionarios» ni al oportunista ajuste pragmático del viejo programa a las «nuevas condiciones». Por el contrario, se dirige a repetir, en las actuales condiciones globales, el gesto «leniniano» que reinventa el proyecto revolucionario en las condiciones del imperialismo, el colonialismo y la guerra mundial, más exactamente, después del colapso político e ideológico de la larga época del progresivismo, en la catástrofe de 1914. Eric Hobsbawn definió el concepto de siglo XX como el tiempo que transcurre entre 1914, el final de la expansión pacífica del capitalismo, y 1990, el surgimiento de la nueva forma de capitalismo global después del colapso del Bloque del Este. Lo que hizo Lenin en 1914, es lo que deberíamos hacer en la actualidad.

Los textos incluidos en este volumen encajan en esta perspectiva, no a pesar sino debido a la multiplicidad de posiciones que ocupan y defienden. «Lenin» se encuentra aquí como la imperiosa *libertad* de suspender las trasnochadas coordenadas ideológicas existentes, la debilitante *Denkverbot* en la que vivimos. Simplemente significa ser autorizados a empezar a pensar y actuar de nuevo.

Los capítulos 1, 2, 4, 7-9 y 12-17 fueron distribuidos como ponencias en la conferencia de Essen. Los capítulos 3 y 5 se escribieron específicamente para este volumen. El capítulo 6 apareció originalmente en griego y fue traducido al inglés por Jeremy Lester de la Universidad de Reading, Gran Bretaña. El capítulo 8 lo tradujo del original francés Ian Birchall, y los capítulos 9, 10 y 11 fueron traducidos del francés original por David Fernbach. El capítulo 16 fue traducido del original italiano por Graeme Yhomson.

Los editores quieren aprovechar esta oportunidad para agradecer a Anne von der Heiden por su inestimable ayuda para organizar la conferencia, así como a Doug Henwood, Robert Pfaller y Charity Scribner por su participación.

PRIMERA PARTE

Recuperar a Lenin

1. El Uno se divide en Dos

ALAIN BADIOU

Actualmente la *oeuvre* política de Lenin está totalmente dominada por la canónica oposición entre democracia y dictadura totalitaria. Pero en realidad este debate ya ha tenido lugar. Desde 1918 en adelante, los socialdemócratas «occidentales» encabezados por Kautsky han tratado de desacreditar, precisamente a través de la categoría de democracia, no solamente la Revolución bolchevique en su devenir histórico, sino también el pensamiento político de Lenin.

Nuestro interés se centra en la respuesta teórica de Lenin a ese ataque, contenido sobre todo en el panfleto que Kautsky publicó en Viena en 1918 con el título de «La dictadura del proletariado», y al que Lenin respondió en el famoso texto, «La revolución proletaria y el renegado Kautsky».

Kautsky, de manera natural para un partidario declarado del régimen político parlamentario y representativo, hacía hincapié casi exclusivamente sobre el derecho al voto. Lo que resulta interesante es que para Lenin la esencia misma de la desviación teórica de Kautsky se encuentra en esa manera de proceder. Esto no se debe en absoluto a que Lenin pensara que era un error apoyar el derecho al voto. No, Lenin considera que puede ser muy útil, incluso necesario, participar en las elecciones. Vehementemente lo repetiría en su texto sobre el izquierdismo en contra de quienes se oponían absolutamente a la participación en elecciones parlamentarias. La crítica de Lenin a Kautsky es mucho más sutil e interesante. Si Kautsky hubiera dicho: «estoy en contra de la decisión de los bolcheviques rusos de privar de derechos a los reaccionarios y explotadores», habría tomado posición sobre lo que Lenin llama «una cuestión esencialmente rusa, y no sobre la cuestión de la dictadura del proletariado en general». Podría y debería haber titulado su texto «Contra los bolcheviques»; las cosas hubieran quedado políticamente claras. Pero eso no es lo que Kautsky hace. Él quiere intervenir en la cuestión de la dictadura del proletariado en general y de la democracia en general. La esencia de su desviación es haberlo hecho sobre la base de una decisión local en Rusia. La esencia de la desviación está siempre en argumentar sobre la base de alguna circunstancia táctica para negar los principios; en tomar como punto de partida una contradicción secundaria para hacer una afirmación revisionista sobre la concepción principal de la política.

Examinemos más de cerca la manera de proceder de Lenin:

> Al hablar del derecho al voto, Kautsky *se reveló* como un oponente de los bolcheviques, *al que la teoría le importa un comino*. La teoría, es decir, el

> razonamiento general (no específicamente nacional) de los fundamentos de clase de la democracia y de la dictadura, se debe ocupar no de cuestiones particulares, como el derecho al voto, sino de la cuestión general de si la democracia *puede mantenerse para los ricos, para los explotadores* en el periodo histórico del derrocamiento de los explotadores y la sustitución de su Estado por el Estado de los explotados[1].

De esta manera, la teoría es precisamente lo que integra en el pensamiento el momento de una cuestión. El momento de la cuestión de la democracia no viene definido de ninguna manera por una decisión táctica y localizada, como es la privación de derechos a los ricos y explotadores, una decisión unida a las particularidades de la Revolución rusa. Ese momento viene definido por el principio general de la victoria: nos encontramos, dice Lenin, en el momento de la revolución victoriosa, en el momento del colapso real de los explotadores. Ya ha pasado el momento de la Comuna de París, el momento del coraje y de la cruel derrota. Un teórico es alguien que considera una cuestión, por ejemplo la cuestión de la democracia, desde el interior de un momento determinado. Un renegado es alguien que no toma en cuenta el momento, alguien que utiliza una vicisitud particular como oportunidad para lo que es pura y simplemente su resentimiento político.

Aquí podemos ver claramente por qué Lenin es el pensador político que inaugura el siglo. Convierte la victoria, lo real de la política revolucionaria, en una condición interna de la teoría y de esta manera determina la mayor subjetividad política del siglo, por lo menos hasta su último cuarto.

El siglo XX, entre 1917 y finales de la década de los setenta, no es en absoluto un siglo de ideologías, de lo imaginario o de utopías, como dirían hoy los liberales. Su determinación subjetiva es leninista. Es la pasión de lo real, de lo que puede hacerse inmediatamente, aquí y ahora.

¿Qué nos dice el siglo de sí mismo? En cualquier caso, que no es un siglo de promesas sino de culminaciones. Un siglo del acto, de lo efectivo, del presente absoluto, no un siglo de anunciación y futuro. Después del milenio de intentos y fracasos, el siglo se vive como el de las victorias. Los actores del siglo XX relegan el culto de lo sublime y los vanos intentos, y por lo tanto el sometimiento ideológico al infeliz romanticismo del siglo XIX. Nos dice: las derrotas han acabado, ¡ahora es el tiempo de las victorias! Esta subjetividad victoriosa sobrevive a todos los aparentes fracasos, no es empírica sino constitutiva. La victoria es la razón trascendental que organiza incluso la derrota. «Revolución» es uno de sus nombres. La Revolución de Octubre de 1917, después las revoluciones en China y Cuba y las victorias de argelinos y vietnamitas en sus luchas de liberación nacional, todas ellas sirven de prueba empírica de esa razón y derrotan a las derrotas; compensan las masacres de junio de 1848 o de la Comuna de París.

Para Lenin, el instrumento de la victoria es la lucidez teórica y práctica a la vista

de una confrontación decisiva, una guerra final, total. El hecho de que esta guerra será total significa que la victoria es una auténtica victoria. Por ello, es el siglo de la guerra. Pero decir esto entreteje varias ideas que giran alrededor de la cuestión del Dos o de la división antagonista. El siglo dice que su ley es la del Dos, la del antagonismo, y en este sentido el final de la Guerra Fría (imperialismo estadounidense contra bloque socialista) es la última representación total del Dos y también el final del siglo. Sin embargo, el Dos debe ser declinado de acuerdo con tres acepciones:

1. Hay un antagonismo central, dos subjetividades organizadas a escala planetaria que se encuentran en una lucha mortal. El siglo es el escenario de ese antagonismo.
2. Hay un antagonismo no menos violento entre dos maneras diferentes de considerar y pensar ese antagonismo. Es la esencia de la confrontación entre comunismo y fascismo. Para los comunistas la confrontación planetaria es, en última instancia, la confrontación entre las clases. Para los radicales fascistas, la confrontación es entre naciones y razas. Aquí hay un entrelazamiento de una tesis antagonista y de tesis antagónicas sobre el antagonismo. Esta segunda división es esencial, quizá incluso más que la primera. De hecho, había más antifascistas que comunistas, y la Segunda Guerra Mundial se produjo sobre esta oposición derivada y no sobre una concepción unificada del antagonismo, que con la excepción de la periferia (las guerras de Corea y Vietnam) solamente ha conducido a la guerra «fría».
3. El siglo invoca, como el siglo de la producción a través de la guerra, una unidad definitiva. El antagonismo será superado por la victoria de uno de los bloques sobre el otro. También se puede decir en este sentido que el siglo del Dos está animado por el deseo radical del Uno. Lo que da nombre a la articulación del antagonismo y a la violencia del Uno es la victoria como marca de lo real.

Quiero destacar que esto no es un esquema dialéctico. No hay nada que nos permita prever una síntesis, una superación interna de la contradicción; por el contrario, todo señala hacia la aniquilación de uno de los dos términos. El siglo es una figura de yuxtaposición no dialéctica del Dos y del Uno. De lo que se trata aquí es de saber qué balance del pensamiento dialéctico obtiene el siglo. ¿Cuál es el elemento conductor del desenlace victorioso, el propio antagonismo o el deseo del Uno? Esta es una de las mayores cuestiones filosóficas del leninismo, y gira en torno a lo que entendemos, dentro del pensamiento dialéctico, por la «unidad de los contrarios». Esta es la cuestión que más han desarrollado Mao y los comunistas chinos.

En China, alrededor de 1965, empezó lo que la prensa del país, que siempre se ha

mostrado ingeniosa en poner nombre a los conflictos, denomino «una gran lucha de clases en el campo de la filosofía». Esta lucha opone a aquellos que piensan que la esencia de la dialéctica es la génesis del antagonismo y que la fórmula justa es «Uno se divide en dos», y aquellos que consideran que la esencia de la dialéctica es la síntesis de los conceptos contradictorios y que por ello la fórmula correcta es «Dos se unen en uno». Este escolasticismo aparente esconde una verdad esencial, porque trata de la identificación de la subjetividad revolucionaria, de su deseo constituyente. ¿Es el deseo de dividir, de emprender la guerra; o es el deseo de fusión, de unidad, de paz? En China en aquél momento se decía que estaban a la izquierda los que apoyaban la máxima del «Uno se divide en dos», mientras que a los que apoyaban «Dos se unen en uno» se les calificaba de «derechistas». ¿Por qué?

Si la máxima de la síntesis (dos se unen en uno) tomada como fórmula subjetiva, como el deseo del Uno, es derechista, se debe a que a los ojos de los revolucionarios chinos es completamente prematura. El sujeto de esta máxima no ha llegado a través del Dos hasta el final; todavía no conoce la victoria completa en la lucha de clases. De ahí se deduce que el Uno, de quien se alimenta su deseo, no es siquiera pensable, es decir, que bajo la cobertura de la síntesis se hace un llamamiento al antiguo Uno. Por ello esta interpretación de la dialéctica es restauracionista. No ser un conservador, sino ser un activista revolucionario en nuestros días, significa obligatoriamente desear la división. La cuestión de lo nuevo se convierte inmediatamente en la cuestión de la división creativa dentro de la singularidad de la situación.

En China, la Revolución cultural, especialmente durante los años 1966 y 1967, opone con una furia y confusión inimaginables a los defensores de cada versión del proyecto dialéctico. En realidad, están aquellos que como Mao, en ese momento prácticamente en minoría dentro de la dirección del partido, pensaban que el Estado socialista no debía significar el correcto y de alguna manera policiaco final de la política de masas, sino que por el contrario debía ser un estímulo que diera rienda suelta a esas masas bajo el lema de avanzar hacia el comunismo real. En el otro lado, estaban los que como Liu Shaoqi, y por encima de todos Deng Xiaoping, pensaban que el aspecto más importante era la gestión económica y que la movilización de las masas era más perniciosa que necesaria. Los jóvenes estudiantes eran la punta de lanza de la línea maoísta. Los cuadros del partido y un gran número de intelectuales se oponían a ellos más o menos abiertamente. Los campesinos permanecían a la expectativa. Los obreros, la fuerza decisiva, se encontraban divididos en organizaciones rivales, de modo que al final, a partir de 1967-1968, el Estado, que se encuentra en riesgo de ser desgarrado en el huracán político, debe dejar que sea el ejército el que intervenga. Comienza entonces un largo periodo de confrontaciones extremadamente violentas y complejas en la dirección del partido, que no excluye algunos estallidos populares; esta situación se mantiene hasta la muerte de Mao en 1976, a la que rápidamente sucede un golpe de Estado termidoriano que lleva a Deng de vuelta al poder.

Semejante agitación política es tan novedosa en sus apuestas, y al mismo tiempo tan oscura, que todavía no se han podido sacar muchas de las lecciones que indudablemente lleva consigo para el futuro de cualquier política de emancipación, a pesar de que proporcionara una inspiración decisiva al maoísmo francés entre 1967 y 1975, que fue de hecho la única tendencia política innovadora en Francia después de mayo de 1968. En cualquier caso, está claro que la Revolución cultural marca el cierre de una secuencia política completa en la que el objeto central era el partido y el mayor concepto político era el concepto de proletariado. Señala el final del leninismo formal, que en realidad era creación de Stalin. Aunque puede ser que también fuera lo más fiel al verdadero leninismo.

Dicho sea de paso, actualmente hay una moda entre los que están deseando entregarse con renovado servilismo al imperialismo y al capitalismo, de llamar a este episodio sin precedentes una lucha por el poder bestial y sangrienta, en la que Mao, encontrándose en minoría dentro del Politburó, intentó por medios aceptables o corruptos recobrar una posición predominante. A esta gente les contestaremos, en primer lugar, que llamar a este tipo de episodio político una lucha por el poder es afirmar de manera ridícula lo que es obvio: los militantes que tomaron parte en la Revolución cultural citaban a Lenin constantemente cuando decía (quizá no su mejor logro, aunque eso sea otra cuestión) que en el fondo «el único problema es el problema del poder». La amenazada posición de Mao estaba explícitamente en juego y el propio Mao lo había reconocido así. Los «descubrimientos» de nuestros sinólogos eran simplemente temas inmanentes y explícitos en la cuasiguerra civil que tuvo lugar en China entre 1965 y 1976, una guerra en la que la verdadera secuencia revolucionaria (marcada por el surgimiento de una nueva forma de pensamiento político) fue solamente el segmento inicial (entre 1965 y 1968). Por otra parte, ¿desde cuando nuestros filósofos de la política han considerado un hecho terrible que un líder político amenazado trate de recobrar su influencia? ¿No es eso lo que, día tras día, explican como la exquisita esencia democrática de la política parlamentaria? Podríamos añadir que el significado y la importancia de una lucha por el poder se juzga por lo que está en juego, especialmente cuando los medios de esa lucha son los clásicos medios revolucionarios, recordando que Mao decía que la revolución no es «una cena de gala». Implicaba una movilización sin precedentes de millones de jóvenes y obreros, una libertad de expresión y de movimiento nunca vista, gigantescas manifestaciones, reuniones políticas en los centros de trabajo o de estudio, discusiones simplistas y brutales, denuncias públicas y una frecuente y anárquica utilización de la violencia, incluyendo la violencia armada. ¿Y quién puede decir hoy que Deng Xiaoping, a quien los activistas de la Revolución cultural llamaban «el segundo de los altos dirigentes que a pesar de ser miembros del partido siguen la senda capitalista», no siguió una línea de desarrollo y construcción social completamente opuesta a la de Mao, que era colectivista e innovadora? ¿No quedó claro que, tras de la muerte de Mao, cuando alcanzó el poder mediante un golpe en la

dirección del partido, se dedicó a impulsar en China, durante la década de los años ochenta y hasta su muerte, una forma de neocapitalismo del tipo más salvaje, completamente corrupto y totalmente ilegítimo, que sin embargo preservaba la tiranía del partido? Realmente se estaba produciendo lo que los chinos en su conciso lenguaje llamaban «una lucha entre dos clases, dos caminos y dos líneas», que se manifestaba en cada cuestión y especialmente en las más importantes (la relación entre ciudad y campo, entre trabajo intelectual y manual, entre partido y masas, etcétera).

Pero ¿qué decir de la violencia, que a menudo fue extrema? ¿Qué decir de los cientos o miles de personas que murieron? ¿Qué decir de las persecuciones, especialmente contra los intelectuales? Sobre eso, lo que podemos decir es lo mismo que se puede decir de todos los episodios de violencia que dejan huella en la historia, incluyendo cualquier intento serio actual de construir una política de la libertad: no se puede esperar que la política sea blanda de corazón, progresista y pacífica si lo que pretende es la subversión radical del orden eterno; ese orden que somete la sociedad al dominio de la riqueza y de los ricos, del poder y los poderosos, de la ciencia y los científicos, del capital y sus servidores. Ya existe una gran y rigurosa violencia de pensamiento cuando uno deja de tolerar la idea de que lo que la gente piense no vale nada, de que la inteligencia colectiva de los obreros no vale nada, de que realmente cualquier pensamiento que no se muestre conforme con el orden en el que está perpetuada la obscena regla del beneficio, no vale nada. Cuando se lleva a la práctica el tema de la emancipación total, en el presente, en el entusiasmo del presente absoluto, tal implementación está siempre situada más allá del bien y del mal, porque en medio de la acción el único bien que se conoce es el que lleva el preciado nombre por el cual el orden establecido nombra su propia persistencia. La violencia extrema es por ello el correlativo recíproco del entusiasmo extremo, ya que lo que realmente está en juego es, hablando como Nietzsche, la transvaloración de todos los valores. La pasión leninista por lo real, que también es una pasión por el pensamiento, no conoce ninguna moral. La moral, como Nietzsche sabía, sólo tiene el estatus de una genealogía. Consecuentemente, para un leninista el umbral de tolerancia es extremadamente alto en relación a lo que, en nuestro pacífico y viejo mundo actual, es para nosotros lo peor.

A esto se debe claramente el que alguna gente hable hoy día de la barbarie del siglo. Pero es completamente injusto aislar de lo real esta dimensión de la pasión. Incluso si se trata de la persecución de los intelectuales, desastrosa como espectáculo y por sus efectos, es importante recordar que lo que la hace posible es el hecho de que no son los privilegios del conocimiento los que dictan el acceso político a lo real. Tal fue el caso de la Revolución francesa, cuando Fouquier-Tinville condenó a muerte a Lavoisier, el fundador de la química moderna, diciendo «la República no necesita eruditos». Fue una declaración bárbara, completamente extremista e irracional, pero hay que saber leerla más allá de sí misma, bajo su forma axiomática y abreviada: «La

República no necesita». La captura política de un fragmento de lo real no se deriva de la necesidad, del interés o de su correlativo; tampoco del conocimiento privilegiado, sino de la incidencia (y sólo de ella) de un pensamiento que pueda ser colectivizado. En otras palabras, la política, cuando existe, encuentra su propio principio concerniente a lo real, y no necesita otra cosa que a sí misma.

¿Se tomaría hoy día por bárbaro cualquier intento de someter el pensamiento a la prueba de lo real, sea o no sea político? La pasión por lo real, fuertemente enfriada, da lugar temporalmente a una aceptación de la realidad, una aceptación que algunas veces puede tener una forma alegre y algunas veces triste.

Ciertamente la pasión por lo real está siempre acompañada por una proliferación de la semblanza. Para un revolucionario el mundo es un lugar viejo, lleno de corrupción y traiciones. Constantemente hay que estar volviendo a empezar de nuevo con la purificación, con revelar lo real bajo sus velos.

Hay que subrayar que purificar lo real significa extraerlo de la realidad que lo envuelve y lo oscurece. De ahí la violenta predilección por la superficie y por la transparencia. El siglo intenta reaccionar contra la profundidad. Postula una intensa crítica de lo fundamental y de lo que se encuentra más allá; promueve lo inmediato y la superficie sensitiva. Propone, siguiendo a Nietzsche, librarse de los «mundos detrás del mundo» y establecer que lo real es idéntico a la apariencia. El pensamiento, precisamente porque lo que le anima no es la idea sino lo real, tiene que entender la apariencia como apariencia, o lo real como puro evento de su apariencia. Para poder llegar a este punto es necesario destruir toda profundidad, toda presunción de sustancia, toda aseveración de realidad. La realidad forma un obstáculo para el descubrimiento de lo real como superficie pura. Hay una lucha contra la semblanza. Pero como la semblanza de la realidad se adhiere a lo real, la destrucción de la semblanza identifica la destrucción pura y simple. Al final de su purificación, lo real como ausencia de realidad es la nada. Esta vía emprendida en muchas ocasiones en el siglo por la política, el arte o la ciencia, recibirá el nombre de la vía del terrorismo nihilista. Como su animación subjetiva es la pasión por lo real, no es una aceptación de la nada sino una creación, y parece apropiado reconocer en ella un nihilismo activo.

¿Dónde nos encontramos hoy en día? La figura del nihilismo activo se considera completamente obsoleta. Toda actividad razonable está limitada, restringida, bordeada por las gravitaciones de la realidad. Lo mejor que puede hacer uno es evitar el mal, y para ello el camino más corto es evitar cualquier contacto con lo real. Finalmente uno encuentra de nuevo la nada, la nada de lo real, y en ese sentido uno se encuentra siempre dentro del nihilismo. Pero como uno ha suprimido el elemento terrorista, el deseo de purificar lo real, el nihilismo se encuentra desactivado. Se ha convertido en un nihilismo pasivo, reactivo, un nihilismo hostil a cualquier acción y a cualquier pensamiento.

El otro camino que ha esbozado el siglo, lo llamaría el camino sustractivo, el que

intenta mantener la pasión por lo real sin dar paso al encanto paroxístico del terror; significa exponer como la verdadera cuestión no la destrucción de la realidad, sino una diferencia mínima. Consiste no en aniquilar la realidad en su superficie, sino en purificarla sustrayéndola de su unidad aparente para poder detectar la pequeñísima diferencia, el término efímero que la constituye. Lo que sucede apenas difiere del lugar donde sucede. En este «apenas» es donde se encuentra todo el gesto, en esta excepción inmanente.

En ambos caminos, la cuestión clave es la de lo nuevo. ¿Qué es lo nuevo? Esta es la obsesión del siglo. Desde sus inicios, se ha presentado a sí mismo como una figura de advenimiento, de comienzo, y por encima de todo del advenimiento o del comienzo del hombre, del hombre nuevo.

Esta frase, que quizá sea más estalinista que leninista, se pude entender de dos maneras. Para una multitud de pensadores, especialmente en el campo del pensamiento fascista (incluyendo a Heidegger), el hombre nuevo es en parte una restitución del hombre viejo, que fue obliterado y corrompido. La purificación es, en realidad, un proceso más o menos violento de regreso a un origen que ha desaparecido. Lo nuevo es una reproducción de lo auténtico. En última instancia, la tarea del siglo es la restitución por medio de la destrucción, esto es, la restitución de los orígenes por medio de la destrucción de lo no auténtico.

Para otro grupo de pensadores, especialmente en el campo del comunismo marxista, el hombre nuevo es una creación real, algo que todavía no ha llegado a existir porque surge de la destrucción de antagonismos históricos. Está más allá de la clase, más allá del Estado.

El hombre nuevo es o bien restaurado o bien producido.

En el primer caso, la definición del hombre nuevo está enraizada en totalizaciones míticas, tales como la raza, la nación, la sangre y la tierra. El hombre nuevo es una colección de características (nórdico, ario, guerrero y así sucesivamente).

En el segundo caso, por el contrario, el hombre nuevo resiste todas las categorizaciones y caracterizaciones. Especialmente se resiste a la familia, a la propiedad privada y al Estado-nación. Esta es la tesis de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Marx también hizo hincapié en que la singularidad universal del proletariado era resistir la categorización, no tener características, y especialmente, en el sentido estricto, no tener nacionalidad particular. Esta concepción negativa y universal del hombre nuevo, que rechaza toda categorización, se mantiene durante todo el siglo. Es importante señalar la hostilidad hacia la familia como un núcleo egoísta fundamental de la búsqueda de las raíces, tradición y orígenes. El mensaje de Gide «¡Familias, os odio a todas!», participa en la vindicación de esta clase de hombre nuevo.

Resulta llamativo ver que a finales del siglo la idea de la familia ha recuperado su estatus consensual y casi tabú. En la actualidad los jóvenes adoran a sus familias y parecen no querer abandonar el nido. El Partido Verde alemán, que se considera un

partido de la oposición (algo relativo si hablamos de gobernar), vislumbra un día en el que podrá denominarse el «partido de la familia». Incluso los homosexuales, que durante este siglo, como podemos ver con Gide, eran una fuerza opositora, están pidiendo su integración en la familia, en el patrimonio nacional y reclaman su derecho a la ciudadanía. Esto nos dice algo sobre dónde nos encontramos en la actualidad. Hablando en términos progresistas, en el presente real del siglo XX, el hombre nuevo era, en primer lugar, el que podía escapar de la familia, de las correas de la propiedad privada y del despotismo del Estado. Era el que quería una subversión militante y una victoria política en el sentido leninista. Hoy día parece que la «modernización», como dirían nuestros maestros, consiste en ser un pequeño buen padre, una pequeña buena madre, un pequeño buen hijo, ser un ejecutivo eficiente, ganar todo lo que uno pueda y desempeñar el papel de ciudadano responsable. La consigna ahora es «Haz dinero, protege a la familia, gana votos».

El siglo deriva en un cierre alrededor de tres temas: la innovación subjetiva imposible, el confort y la repetición. En otras palabras, la obsesión. El siglo finaliza en una obsesión por la seguridad, acaba con una máxima que es realmente abyecta: realmente no está tan mal estar donde estás…, hay y ha habido peores rumbos. Y esta obsesión va completamente en contra de un siglo que, como entendieron tanto Freud como Lenin, había nacido bajo el signo de la histeria devastadora, de su activismo y de su intransigente militarismo.

Nos encontramos aquí, retomando la obra de Lenin, a fin de reactivar siguiendo criterios políticos la propia cuestión de la teoría. Lo hacemos contra la sombría obsesión predominante. ¿Cuál es vuestra crítica del mundo existente? ¿Qué puedes proponer como nuevo? ¿Qué puedes imaginar y crear? Y finalmente, hablando en términos de Sylvain Lazarus, ¿qué piensas?, ¿qué es la política como pensamiento?

2. ¿Leninismo en el siglo XXI? Lenin, Weber y la política de la responsabilidad

ALEX CALLINICOS

«Incesantemente, el hombre que piensa honra al camarada Lenin», escribió Bertolt Brecht en la década de los treinta. En la actualidad, tanto el hombre como la mujer que piensan se encuentran bastante lejos de semejante tarea. Demonizado y despreciado, Lenin permanece firmemente más allá de lo políticamente aceptable tanto entre los círculos liberales de la izquierda *bien pensant*, como en los de la derecha.

La historiografía de moda reproduce fielmente esa postura. El retrato de Lenin que hace Orlando Figes, en su execrable proclama antibolchevique *A People's Tragedy*, presentándole como un matón aristocrático y machista es evidentemente absurdo y está plagado de inexactitudes[2]. La reciente biografía de Robert Service proporciona una reconstrucción mucho más convincente del entorno familiar de Lenin, donde hace hincapié en la reciente y precaria entrada en la burguesía de los Ulianov, para luego caer en el camino de la denuncia rutinaria, carente de cualquier revelación significativa procedente de los archivos.

La interpretación que hace Service de un comentario del líder menchevique Fedor Dan sobre Lenin en sus años de exilio es reveladora de su método general. «No hay otra persona que esté tan preocupada 24 horas al día por la revolución, que no tenga otros pensamientos que los de la revolución y que, incluso cuando duerme, sueñe con ella». La lectura evidente de este comentario es que adscribe a Lenin una determinación poco corriente, una cualidad del carácter que, como otros lugares comunes que recoge, supone tanto fuerza como debilidad. Pero Service glosa la nota de Dan como muestra de la creencia de Lenin de que «solamente sus ideas podían realmente hacer avanzar la causa revolucionaria». En la página siguiente esta glosa ya se ha convertido en «megalomanía»[3]; y cuando el autor llega a la Guerra Civil ya ha perdido cualquier mesura. La ejecución de Nicolás II y su familia en julio de 1918 se atribuye a la «rabia», «sed de venganza» y odio de Lenin hacia los Romanov, sin ninguna consideración del origen o clase de razonamientos que, de manera equivocada o no, pudieran haber motivado la decisión bolchevique de fusilar a la familia imperial[4].

Es bastante fácil descartar semejantes casos de chapuzas intelectuales como ejemplos del impacto negativo sobre la investigación histórica del triunfalismo capitalista posterior a 1989. Pero, dejando de lado esta clase de material, sigue habiendo una cuestión mucho más seria a la que responder: ¿tiene Lenin algo que

decir a la izquierda en el siglo XXI? Esta pregunta se plantea en una coyuntura política muy importante, cuando está creciendo la resistencia al capitalismo global, como muestra la sucesión de manifestaciones de Seattle, Washington, Millau, Melbourne, Praga, Seúl, Niza y Davos. Algunas de las corrientes más fuertes en la nueva izquierda que surgen en estas protestas están explícitamente comprometidas con formas de organización muy descentralizadas, que en gran medida parecen ser la antítesis de la concepción leninista del partido de vanguardia. Incluso los anarquistas algunas veces buscan excluir de las coaliciones anticapitalistas a cualquiera que defienda esta idea, calificándolos de autoritarios[5].

Entonces, ¿tiene algo que decir hoy en día Lenin a la nueva izquierda anticapitalista? Tenemos una gran deuda con Slavoj Žižek por responder a esta pregunta con un contundente «¡sí!». Utilizando el capital cultural, que sus brillantes ensayos han acumulado en la pasada década, para pedir un regreso a Lenin, Žižek ha contribuido a abrir un espacio en la izquierda donde se puede reanudar un debate serio sobre Lenin. Al analizar críticamente la forma precisa en que Žižek ha realizado este llamamiento, estoy actuando (o espero hacerlo) dentro del espíritu de solidaridad que debería inspirar el trabajo de los intelectuales anticapitalistas, cuando se implican en discusiones estratégicas necesarias para enfrentarse al enemigo común.

Como deja claro este pasaje de presentación de esta conferencia, para Žižek el leninismo marca una división dentro de la izquierda anticapitalista:

> La concepción política de Lenin es el auténtico contrapunto, no sólo del oportunismo pragmático de centroizquierda, sino también a la actitud izquierdista […] marginalista, de lo que Lacan llamaba «el narcisismo de la causa perdida» [*le narcissme de la chose perdue*]. Lo que tienen en común un verdadero leninista y un político conservador es el hecho de que ambos rechazan lo que podríamos llamar la irresponsabilidad izquierdista liberal, es decir, el abogar por grandes proyectos de solidaridad, libertad, etc., escabulléndose cuando el precio a pagar pasa por medidas políticas concretas, a menudo «crueles». Al igual que un auténtico conservador, un verdadero leninista no teme pasar a la acción, responsabilizarse de todas las consecuencias, por desagradables que puedan ser, de realizar su proyecto político. Kipling (a quien Bertolt Brecht admiraba mucho), despreciaba a los liberales británicos que defendían la justicia y la libertad mientras, calladamente, se apoyaban en los conservadores para que les hicieran el necesario trabajo sucio. Lo mismo se puede decir de la relación de los izquierdistas liberales (o «socialistas democráticos») con los comunistas leninistas: los izquierdistas liberales rechazan el compromiso socialdemócrata; quieren una auténtica revolución pero eluden el precio real que hay que pagar por ella; prefieren recurrir al alma bella y conservar las manos limpias. En contra de esta falsa posición del izquierdismo liberal (de

> aquellos que quieren una verdadera democracia para el pueblo, pero sin una policía secreta que luche contra la contrarrevolución, y sin que se vean amenazados sus privilegios académicos), […] un leninista, como un conservador, es auténtico en el sentido de que asume por completo las consecuencias de sus decisiones. Es plenamente consciente de lo que significa tomar el poder y ejercerlo. Ahí reside la grandeza de Lenin después de que los bolcheviques tomaran el poder: en neto contraste con el fervor histérico revolucionario, atrapado en un círculo vicioso de aquellos que prefieren permanecer en la oposición y (pública o privadamente) rehúyen la responsabilidad de hacerse cargo de las cosas, de culminar el cambio desde la actividad subversiva a la responsabilidad por el desarrollo sin impedimentos del edificio social, Lenin abrazó heroicamente la pesada carga de hacer funcionar el Estado, de hacer todos los compromisos necesarios, pero también de tomar las desagradables medidas necesarias para que el poder bolchevique no se derrumbara […][6].

Žižek identifica aquí el leninismo con lo que podríamos llamar la política de la responsabilidad, diferenciando ésta del «izquierdismo liberal», expresión que utiliza para referirse no a los defensores de la Tercera Vía de Blair, Clinton y sus cómplices posmodernos, sino, por el contrario, a aquellos que se oponen genuinamente al capitalismo global, pero se escabullen de las duras consecuencias de aplicar sus principios. Al menos tácitamente, el «izquierdismo liberal» así entendido alcanza a la tradición trotskista: ¿no nos lleva a reconocer a Trotsky y a aquellos influenciados por él entre los que caen víctimas del «fervor histérico revolucionario atrapado en un círculo vicioso, aquellos que prefieren permanecer en la oposición y (pública o privadamente) rehúyen la responsabilidad de hacerse cargo de las cosas, de culminar el cambio desde la actividad subversiva a la responsabilidad por el desarrollo sin impedimentos del edificio social»?

Por el contrario, «igual que un auténtico conservador, un verdadero leninista no teme pasar a la acción, responsabilizarse de todas las consecuencias, por desagradables que puedan ser, de realizar su proyecto político». Esta oposición entre el «izquierdismo liberal» ansioso por salvar la Belleza del Alma y el «verdadero leninista» que duramente acepta la responsabilidad por las consecuencias, recuerda nada menos que las conocidas páginas finales de la conferencia de Max Weber, «La política como vocación». En ella, distingue entre dos maneras fundamentales por las cuales la ética y la política pueden conectarse:

> La actividad éticamente orientada puede seguir dos máximas fundamentalmente diferentes e irreconciliablemente opuestas: la «ética de la convicción de principios» [*Gesinnung*] o la «ética de la responsabilidad». No se trata en absoluto de que la ética de la convicción equivalga a la

> irresponsabilidad, ni de que la ética de la responsabilidad signifique la ausencia de convicciones. Pero hay una profunda oposición entre actuar siguiendo la máxima de la ética de la convicción (hablando en términos religiosos, «el cristiano hace lo que está bien y deja el resultado en manos de Dios») y actuar bajo la máxima de la ética de la responsabilidad, que significa que uno debe responder de las (previsibles) consecuencias de sus acciones[7].

Pronunciada en enero de 1919, en el periodo que siguió a la Revolución alemana de noviembre de 1918, en los días del fracaso del levantamiento izquierdista en Berlín en el que mueren Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, la conferencia que constituye «La política como vocación» está lejos de ser la pieza de erudición carente de interés que supuestamente es. Como ha señalado Perry Anderson, el texto rebosa retórica contrarrevolucionaria y nacionalista[8]. Para Weber, el principal ejemplo de ética de la convicción es la izquierda revolucionaria: válida cuando se experimenta auténticamente —lo que para Weber no sucede en «nueve de cada diez casos», donde «me encuentro con charlatanes, gente que está intoxicada por sensaciones románticas pero que no sienten verdaderamente las responsabilidades que están asumiendo»—, la ética de la convicción implica una renuncia a este mundo y al triunfo en la práctica. Cualquier intento práctico de hacer realidad los principios absolutos debe fracasar inevitablemente, ya que requiere el recurso a la violencia inherente a toda política y por ello una lucha con «los poderes diabólicos que acechan en toda violencia». No sólo los actos políticos contraen compromisos morales, sino que el propio movimiento revolucionario se convierte en vehículo de intereses materiales, que inevitablemente utilizaran sus promesas para legitimarse a sí mismos, «porque la interpretación materialista de la historia no es un taxi al que uno se puede subir a voluntad ¡y no hace excepciones con los portadores de revoluciones!»[9].

El ánimo político que se encuentra detrás de la oposición que hace Weber entre las éticas de la convicción y de la responsabilidad se expresa de la mejor manera en esta carta a Robert Michels, escrita cuando este último todavía era un sindicalista marxista:

> Hay dos posibilidades. O bien (1), «mi reino no es de este mundo» (Tolstoy, o un sindicalismo cuidadosamente elaborado) […]. O bien (2), la afirmación cultural (es decir, objetiva, una cultura expresada en «logros» técnicos, etc.) como adaptación a la condición sociológica de toda «tecnología», ya sea económica, política o de cualquier otra clase […]. En el caso 2, cualquier discurso sobre «revolución» es una farsa, cualquier pensamiento de abolir la «dominación del hombre por el hombre» por medio de cualquier clase de sistema social «socialista», o de la forma más elaborada de «democracia» es una utopía […]. Quien desee vivir como un «hombre moderno», incluso en el sentido de disponer de su periódico diario, de sus trenes y tranvías, renuncia a

> todos esos ideales que vagamente apelan a uno tan pronto como abandona la base del revolucionarismo por sí mismo, sin ningún «objetivo», sin ningún «objetivo» que pueda ser pensable[10].

La ética de la responsabilidad implica por ello la aceptación de las realidades objetivas del mundo moderno, realidades que convierten tanto la democracia como el socialismo en meras utopías. El practicante de esta ética renuncia a la revolución y estoicamente acepta el necesario carácter de compromiso de toda acción política, que surge de su enredo en el nexo impredecible de causa y efecto y de su dependencia de «fines moralmente sospechosos o por lo menos de fines moralmente peligrosos»[11]. La retórica y la construcción completa de «La política como vocación» deja clara la preferencia de Weber por esta instancia ética en contra de lo que retrata como el diletantismo destructivo de sus enemigos bolcheviques y espartaquistas.

Por ello resulta muy paradójico encontrar a Žižek utilizando términos muy similares a Weber: «un verdadero leninista —recordemos— no teme […] responsabilizarse de todas las consecuencias, por desagradables que puedan ser, de realizar su proyecto político», ya que la ética de la responsabilidad exige que «uno debe responder de las (previsibles) consecuencias de sus acciones». Sin embargo, para Žižek esto define la instancia ética del revolucionario auténtico en oposición al alma bella del izquierdista liberal, que al rehuir las sucias consecuencias prácticas de realizar su convicción ética deja el mundo tal como está.

No hay que temer necesariamente a las paradojas. De hecho, llevando a Lenin y a Weber al mismo campo intelectual, podemos arrojar luz sobre lo que es específico y válido en una genuina política leninista. En cualquier caso, es lo que trataré de hacer en el resto de este ensayo.

La centralidad de la teoría

La primera cosa que hay que señalar son las premisas filosóficas que implica la contraposición de Weber. La distinción entre la ética de la responsabilidad y de la convicción corresponde a una escisión neokantiana entre hechos y valores. El carácter incondicional de los objetivos normativos que persiguen los practicantes de la ética de la convicción, refleja su independencia de cualquier estado real de las cosas. «Mi reino no es de este mundo»: una vida gobernada por la convicción final no puede mezclar evaluaciones factuales con consideraciones éticas. Por lo tanto, la valoración de las consecuencias que supone la ética de la responsabilidad contiene irreparablemente la práctica realista de la política, inherentemente comprometida como está con los «diabólicos poderes» de la violencia.

Pero la versión neokantiana de Weber está incluida en la contraposición en una

segunda forma. Ambas éticas tienen en común el hecho de que no pueden justificarse racionalmente: «El que uno *tenga el deber* de actuar sobre la base de una ética de la convicción o de una ética de la responsabilidad, o que uno deba hacer una cosa u otra, es algo sobre lo que no se puede dar instrucciones a nadie»[12]. La adopción de cualquier conjunto de valores no se puede reducir a un juicio racionalmente motivado. Una fosa inherente separa la manera en que es el mundo de los fines que gobiernan la acción humana: solamente se puede cruzar con un salto, con una decisión que no viene implícita en ningún conjunto de principios normativos, y realmente no es necesario para una persona reconocer la autoridad de semejantes principios. La razón solamente puede desempeñar como mucho un papel instrumental, identificando los medios más efectivos para alcanzar unos fines en cuya selección no ha tenido ningún papel[13].

Lo que Perry Anderson describe acertadamente como el «decisionismo» de Weber, parece pertenecer a otro mundo respecto a la aproximación de Lenin a la política[14]. Esto se expresa mejor en dos etapas. En primer lugar considerando el papel desempeñado por el análisis teórico en la política leninista, y después confrontando el lugar que ocupa en ese análisis todo tipo de consideración ética. La figura de Lenin como un maquiavélico oportunista está ahora bien arraigada en la principal corriente del discurso académico, siendo Robert Service la expresión más reciente de este juicio convencional, como se ve cuando habla del Segundo Congreso de la Internacional Comunista en el verano de 1920:

> Siempre que Lenin tuviera a la vista un objetivo de la política práctica, se mostraba el carácter casual de su marxismo. Aunque reflexionaba seriamente sobre teoría económica y social y le gustaba ceñirse a sus ideas básicas, su adherencia no era absoluta. A mediados de la década de los años veinte su prioridad estaba en la liberación global de la energía revolucionaria. Las ideas sobre las inevitables etapas del desarrollo social se habían desvanecido; mejor era hacer la revolución como se pudiera que dar forma a una teoría sofisticada que no se materialice. Si algunas veces era necesario hacer algún juego de manos intelectual, se hacía. Incluso cuando se movía sobre políticas previamente declaradas, Lenin era difícil de entender por su volatilidad. Afirmaba que los partidos pertenecientes a la Comintern debían romper con las variantes «oportunistas» del socialismo que rechazaban la necesidad de la «dictadura del proletariado», pero simultáneamente pedía a los comunistas británicos que se afiliaran al Partido Laborista. La razón que daba era que el comunismo en el Reino Unido era todavía demasiado endeble para formar un partido independiente[15].

Sin embargo, lo que una biografía intelectual seria de Lenin debería mostrar no es tanto su actitud casual hacia la teoría, sino la manera sistemática en la que cada giro

significativo de los acontecimientos le llevaba a reconsiderar la mejor manera de entender la situación desde la perspectiva teórica[16]. Antes de la Revolución de 1905, el análisis riguroso de la estructura agraria que hizo en *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899), le proporcionó la base teórica para su crítica de las esperanzas populistas del socialismo rural. La capacidad para la acción colectiva que demostró el campesinado en 1905 obligó a una nueva valoración que se realizaba en *La cuestión agraria y las críticas de Marx* (1908) y en *El programa agrario de la socialdemocracia rusa en la primera Revolución rusa* (1908). La crisis en la que se precipitó el movimiento socialista internacional con el estallido de la Primera Guerra Mundial le llevó a una reconsideración más general de la teoría y estrategia socialista, que se reflejó claramente en los «Cuadernos filosóficos», producto de su lectura de Hegel, y en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. El proceso culminó con *El Estado y la revolución*, un texto incompleto de teoría marxista del Estado escrito en el verano de 1917, cuando se encontraba en medio de las revoluciones de febrero y octubre.

Lo que sugiere esta evidencia no es el retrato del oportunista cínico ni del dogmático fanático que realiza la historiografía convencional. Por el contrario, lo que vemos es un rastreo constante, hacia delante y hacia atrás, entre la teoría y la práctica, a medida que los nuevos problemas obligan, incluso en las situaciones más apremiantes, a retroceder y reconsiderar la situación desde una perspectiva teórica. Pero decir esto no es resolver exactamente la cuestión de cómo entiende Lenin la relación entre el análisis teórico y la práctica política. Reflexionando cerca del final de su vida, sobre la Revolución de Octubre, citó una conocida frase de Napoleón: «*On s'engage et puis… on voit*». Traducida libremente quiere decir: «Primero lánzate a la batalla y después ya veremos qué pasa»[17]. Esto parece invitar a una lectura decisionista de su actuación en 1917, convirtiendo la Revolución de Octubre en un juego de dados.

Sin embargo, semejante lectura sería engañosa. El papel de Lenin en 1917 refleja más bien dos temas clave de su pensamiento político. El primero, la complejidad y lo imprevisible de la historia y el segundo, la necesidad de la intervención política. El primer tema donde resulta más evidente quizá sea en las «Cartas desde lejos», en las que Lenin saludaba a la Revolución de Febrero. En la primera carta comenta la manera aparentemente milagrosa que había llevado al derrocamiento del zar: «No hay milagros en la naturaleza ni en la historia, pero cada vuelco repentino en la historia, y esto se aplica a todas las revoluciones, presenta tal riqueza de contenido, despliega combinaciones tan insospechadas y específicas de formas de lucha, y produce tales alineamientos de las fuerzas de los contendientes, que para la mente profana hay muchas cosas que deben parecer milagrosas»[18].

Lenin procede a analizar los diversos elementos que confluyeron en febrero de 1917: los largos conflictos que arrastraba la sociedad rusa; el «poderoso acelerador» proporcionado por la Primera Guerra Mundial; la relativa debilidad de las grandes

potencias; las conspiraciones de los conservadores y liberales que, con el apoyo anglo-francés, habían llegado a la conclusión de que la dinastía de los Romanov era un obstáculo para la continuación eficaz de la guerra; y el creciente descontento de los obreros y de la guarnición militar en San Petersburgo. Todo ello «como resultado de una situación histórica extremadamente única, *de corrientes absolutamente diferentes*, de intereses de clase *absolutamente heterogéneos*, de luchas políticas y sociales *absolutamente contrarias*, se habían *fundido* de un modo sorprendentemente “armonioso”[19]».

Althusser, por supuesto, utilizó este mismo texto en «Contradicción y sobredeterminación» para defender una interpretación de la dialéctica marxista que realzara la complejidad inherente del proceso histórico, su irreductibilidad a una simple esencia, aunque ésta fuera la economía[20]. Sin embargo, ahora estoy más interesado en las implicaciones que supone esta complejidad para la acción política. Si elementos «absolutamente heterogéneos» pueden formar «combinaciones tan insospechadas y específicas» como las que Lenin analiza en las «Cartas desde lejos», entonces hay límites claros para lo que, incluso la mejor de las teorías, pueda predecir. Esto no significa que los acontecimientos históricos sean ininteligibles, o auténticos milagros, sino que el proceso que lleva a un «giro abrupto de la historia» a menudo puede entenderse solamente a través de la reconstrucción retrospectiva, como hizo Lenin cuando pretendía entender la Revolución de Febrero después de que le hubiera tomado, como a todos, por sorpresa.

En lo que pasa por ser el pensamiento contemporáneo, semejante reconocimiento de lo que Merleau-Ponty llamó la ambigüedad de la historia, conduce normalmente a eludir la acción política y a la contemplación pasiva de las ironías producidas por un mundo social infinitamente complejo. Este no fue el caso de Lenin: la propia impredecibilidad de la historia hace necesario que intervengamos para darla forma. En *¿Qué hacer?* (1902), Lenin responde a la afirmación de que las cosas son demasiado complicadas para que la organización revolucionaria centralizada que propone pueda hacer avanzar al movimiento socialista en Rusia, con la conocida metáfora del eslabón clave de la cadena:

> *Cada una* de las cuestiones «recorre un círculo vicioso» porque la vida política en su conjunto es una cadena sin fin formada por un infinito número de eslabones. Todo el arte de la política se reduce a encontrar y agarrar tan fuerte como se pueda el eslabón que menos pueda ser arrancado de nuestras manos, el que en un momento dado es el más importante, el que por encima de todo garantiza a su poseedor la posesión de toda la cadena[21].

Pero la intervención política no es un salto a ciegas en la oscuridad. Se necesita un cuidadoso análisis para identificar el eslabón clave, el que supone la comprensión de «toda la cadena». Por ello Lenin, después de la Revolución de Febrero, hablando

de «la situación política *real*», dice que «primero debemos esforzarnos por todos los medios en definirla con la mayor precisión objetiva posible de forma que las tácticas marxistas puedan estar basadas sobre la única base sólida posible: la base de los *hechos*»[22]. «Los giros abruptos de la historia» puede que sean impredecibles, pero de ahí no se deduce que las circunstancias que los producen no posean ciertos contornos fundamentales que un análisis teórico puede identificar correctamente para guiar la intervención política.

En el otoño de 1917, cuando Lenin bombardeaba al comité central bolchevique con cartas en las que pedía la organización de la insurrección, sus argumentos se basaban en un análisis del equilibrio de fuerzas con el telón de fondo de una situación militar y económica que se estaba degradando con rapidez. Este análisis concluía con la predicción de que, si los bolcheviques no tomaban el poder rápidamente, la clase dirigente intentaría destruir la revolución, ya fuera con un golpe militar, como el intentado por el general Kornilov en agosto de 1917, o dejando que el ejército alemán tomara Petrogrado. «La historia no perdonará a los revolucionarios por andar con dilaciones cuando podían alzarse con la victoria […] mientras se arriesgan a perder mucho mañana; de hecho, se arriesgan a perderlo todo», escribía el 24 de octubre al borde de la sublevación bolchevique[23]. Así, la situación política tiene una determinada estructura que puede desvelarse mediante análisis; al mismo tiempo, en contra de las interpretaciones fatalistas del marxismo, hay más de un resultado posible para las situaciones; y, finalmente, el que prevalece depende en parte de las acciones de los propios revolucionarios.

Desde luego, cualquier evaluación del equilibrio de fuerzas puede resultar ser por lo menos parcialmente equivocada. Desde esta perspectiva es desde donde debemos interpretar su cita sobre Napoleón, «*On s’engage et puis… on voit*». Los revolucionarios intervienen sobre la base del mejor análisis posible: solamente por medio de esa intervención, agarrando el que les parece el eslabón clave de la cadena, descubren si su análisis es correcto o no. Así, por ejemplo, Lenin tenía razón al predecir una revolución en Alemania comparable a la Revolución de Febrero, pero el acontecimiento no llevó al surgimiento de una república socialista en un país avanzado que podía haber acudido en ayuda de la Rusia soviética. El aislamiento de la Revolución rusa dictaba las retiradas tácticas y los compromisos representados principalmente por la Nueva Política Económica adoptada en 1921, que buscaba reconciliar al campesinado mediante una restauración a gran escala de los mecanismos del mercado en la agricultura. Las reflexiones finales de Lenin sobre la revolución suponen la revisión de las expectativas, una revisión que anticipa una transición más prolongada al socialismo, en la que el régimen soviético tendrá que coexistir de manera más o menos pacífica con pequeños productores rurales, buscando gradualmente llevarles a participar en formas más colectivas de organización[24].

La impredecibilidad de la historia no equivale a su indeterminación. El análisis

teórico puede buscar identificar las estructuras y las tendencias constitutivas de cualquier situación dada; pero estas estructuras y tendencias, aunque estén adecuadamente conceptualizadas, no agotan la situación. El revolucionario interviene sobre la base de la mejor radiografía que puede hacer de la situación, intentando actuar sobre lo que parecen ser los factores decisivos. Los límites inherentes de incluso la mejor teoría, su incapacidad para agotar la situación por muy correcta que sea, empujan a la búsqueda constante, hacia delante y hacia atrás, entre el análisis y la acción, que anteriormente señalaba como una de las características importantes de la práctica política de Lenin. Si las cosas van bien (lo que por supuesto no sucede demasiado a menudo), el resultado es un proceso de iluminación mutua, en el que las intervenciones con éxito permiten el refinamiento de la teoría, que a su vez puede contribuir a una mejor práctica.

El núcleo racional del decisionismo es que ninguna teoría puede implicar sin ambigüedades o determinar unívocamente el curso de la acción política. Esto es así no sólo por la razón expuesta anteriormente de que, dada la complejidad de sus causas, «los giros abruptos de la historia» son difíciles de predecir. La teoría del juicio de Kant y los comentarios de Wittgenstein sobre el seguimiento de las reglas muestran ambos que la aplicación del principio nunca es un proceso automático; siempre invita a interpretaciones mutuamente inconsistentes. Pero semejantes consideraciones no reducen la acción política a un desmotivado salto en la oscuridad. Ciertamente, en el caso de Lenin, el desarrollo de un cuerpo de análisis teórico constituía un elemento crítico del contexto en el que actuaba, incluso aunque siempre fuera una cuestión de juicio cómo proseguir a la luz de ese análisis[25].

La ética de la revolución

En cualquier caso el panorama que he señalado, donde hay un continuo diálogo entre análisis teórico y acción política, implica que la razón desempeña algo más que el papel instrumental al que Weber la reduce. Pero para mantener esta conclusión adecuadamente, hay que remitirse a la segunda cuestión a la que antes nos referíamos, es decir, al lugar que ocupan las consideraciones éticas en el pensamiento de Lenin. Hay que decir que sus comentarios explícitos sobre el tema tienen poco de interés. Como otros marxistas ortodoxos rechaza apelar a principios normativos abstractos, tanto por posiciones filosóficas derivadas en última instancia de la crítica que hace Hegel de Kant, como por razones más directamente políticas; para Lenin, discursos como los de la justicia y los derechos encubren los antagonismos de clase e impiden el desarrollo del movimiento revolucionario necesario para abolirlos[26].

Si Lenin hubiera buscado ofrecer una defensa ética duradera de la Revolución de Octubre, probablemente hubiera recurrido a argumentos del tipo que utilizó Trotsky

en *Su moral y la nuestra* (1938). Trotsky defiende una forma de consecuencialismo, argumentando que «desde el punto de vista marxista que expresa los intereses históricos del proletariado, el fin está justificado si conduce a aumentar el poder de la humanidad sobre la naturaleza y la abolición del poder de una persona sobre otra»[27]. Hablar de consecuencias nos lleva de vuelta a Žižek, para quien «un verdadero leninista no teme pasar a la acción, responsabilizarse de todas las consecuencias, por desagradables que puedan ser, de realizar su proyecto político».

Sin embargo, las consecuencias a las que se refiere Žižek no son tanto el resultado futuro que pueda justificar nuestras acciones en el presente, sino los medios necesarios para alcanzar ese resultado. Nos previene contra la facilidad para resbalar con las cosas desagradables que hay que hacer para librar al mundo de la opresión y la explotación. Semejantes advertencias son valiosas en la medida que proporcionan un correctivo al pensamiento basado en las buenas intenciones, pero pueden asumir un papel apologético a no ser que se sitúen cuidadosamente en el contexto apropiado.

Un ejemplo de esto se puede encontrar en la que quizá sea la apología más sofisticada de los Procesos de Moscú, el texto de Merleau-Ponty, *Humanism and Terror* (1947). El libro defiende lo que Steven Lukes llama «un cierto tipo de ultraconsecuencialismo, en el que el verdadero significado de la acción viene determinado por los resultados»[28]. Esta defensa se hace sobre la base de una concepción de la historia en algunos aspectos similar a la que anteriormente he atribuido a Lenin. La historia, como sostiene Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo, es una lucha a muerte; la violencia institucionalizada de la sociedad de clases sólo puede desaparecer por medio de la violencia revolucionaria. El futuro, sin embargo, es desconocido. Enfrentados a la contingencia de la historia debemos decidir sobre la base de las probabilidades, pero las consecuencias de estas decisiones pueden resultar completamente diferentes a las que pretendíamos. Los dirigentes bolcheviques como Bujarin podían creer sinceramente que estaban salvando la revolución al oponerse a Stalin, pero cualquier cosa que debilitara a la Unión Soviética cuando se enfrentaba a la Alemania nazi era un acto contrarrevolucionario. «En un periodo de tensión revolucionaria o de amenaza externa no hay una clara línea que separe las divergencias políticas de la traición objetiva»[29]. El hecho de que las acusaciones de intento de conspiración con la Gestapo y con otros servicios secretos fueran falsas quedaba al margen de la cuestión, como se refleja en la colaboración de Bujarin con sus acusadores. Por el contrario, Trotsky, afianzándose en una radical oposición a Stalin, «actuaba como si no hubiera contingencias, y como si la ambigüedad de los acontecimientos, las trampas y la violencia hubieran sido eliminadas de la historia», mientras buscaba refugio en un racionalismo abstracto[30].

No debería hacer falta decir que esto representa una visión de los Procesos de Moscú extraordinariamente ingenua[31]. Pero también implica una filosofía de la historia en la que un actor debe aguardar acontecimientos futuros que le condenen o reivindiquen moralmente. Lo que semejante punto de vista tiene de equivocado se

muestra más claramente cuando Merleau-Ponty realiza una analogía entre los Procesos de Moscú y las purgas en Francia de aquellos que habían colaborado con la ocupación alemana. «Al confrontar al colaboracionista delante de su historicidad equivocada y al que resistió antes de que la historia le diera la razón, y a ambos de nuevo después de que la historia haya demostrado la razón de uno y la equivocación del otro, los Procesos de Moscú revelan la lucha a muerte subjetiva que caracteriza a la historia contemporánea»[32].

Pero ¿qué significa aquí estar «en la equivocada (o correcta) historicidad»? Aunque rechaza la acusación de estar haciendo una vulgar ecuación hegeliana entre corrección moral y éxito práctico, Merleau-Ponty se acerca peligrosamente a decir que los colaboracionistas se mostraron equivocados y la Resistencia correcta porque Alemania perdió la guerra. Pero eso no puede ser correcto. Seguramente no admiramos a aquellos que lucharon en la Resistencia francesa simplemente porque eligieron el bando ganador.

De igual modo me parece que la verdadera grandeza de Trotsky surge no cuando organiza la insurrección de Octubre o lidera el Ejército Rojo, sino en la década de los treinta cuando, virtualmente solo, con un terrible precio personal para él y para su familia, defendió abiertamente la tradición revolucionaria en contra de Stalin. Su propia respuesta a los Procesos de Moscú se resume en estas palabras: «La historia tiene que tomarse como es y cuando se permite a sí misma semejantes atrocidades y corrupciones, uno debe enfrentarse a ella con sus propios puños»[33]. Merleau-Ponty parece considerar que esta posición convierte la revolución socialista en alguna clase de idea kantiana de la razón pura, sin relación con la realidad social. Sin embargo, sería mejor decir que Trotsky se encuentra en una situación en la que la única esperanza de influir en el futuro, en el sentido de ser reivindicado por la historia, está (como diría Benjamin) en cepillar la historia a contrapelo, en desafiar el camino por el que transcurren las cosas en el presente.

Merleau-Ponty tácitamente reconoce este punto en el siguiente pasaje:

> Ciertamente lo que reprochamos a los colaboracionistas no es un error en leer [la historia], de la misma manera que lo que honramos de la Resistencia no es simplemente la frialdad de juicio y clarividencia. Por el contrario, lo que uno admira es que tomaron posiciones en contra de lo probable y que su entrega y entusiasmo les permitía esperar hasta que el futuro les diera la razón. La gloria de aquellos que resistieron, como el deshonor de los que colaboraron, presupone para ambos la contingencia de la política, sin la cual nadie sería culpable, y la racionalidad de la historia, sin la cual solamente habría locos[34].

Pero la frase final de la cita socava la concesión hecha por el resto del párrafo. ¿Que el futuro sea incierto es realmente la causa de las acciones condenables en la

política? En junio de 1941 Hitler fracasó en anticipar correctamente los acontecimientos al abrir un segundo frente contra la URSS, ¿es esa la razón por la que le condenamos? Solamente hay que plantear la pregunta para que se conteste a sí misma. En todo caso, es de agradecer que Hitler calculara tan mal y con ello colaborara en su propia destrucción y la de su régimen, aunque fuera con un espantoso coste humano.

En comparación, Trotsky ofrece un consecuencialismo mucho más limitado. Insiste en lo que llama la «interdependencia dialéctica de fines y medios»:

> Es permisible […] lo que *realmente* conduce a la liberación de la humanidad. Puesto que este fin sólo se puede alcanzar mediante la revolución, la moral emancipadora del proletariado está dotada de un carácter revolucionario. Se opone irreductiblemente no sólo al dogma religioso sino a toda clase de fetiches idealistas, esos gendarmes filosóficos de la clase dominante. Deduce la regla de conducta de las leyes del desarrollo de la sociedad y, por lo tanto, ante todo de la lucha de clases, la ley de leyes.
>
> […] Válidos y obligatorios son los medios y sólo esos medios […] que unen al proletariado revolucionario, que llenan su corazón de una hostilidad irreconciliable hacia la opresión, le enseñan desprecio por la moral oficial y sus democráticos voceros, le imbuye con la conciencia de su propia misión histórica y elevan su coraje y su espíritu de sacrificio en la lucha. Precisamente de esto se deduce que no todos los medios son permisibles. Cuando decimos que el fin justifica los medios, a continuación viene que el gran fin de la revolución desprecia esos medios viles que enfrentan a una parte de la clase obrera con otra, o intentan hacer felices a las masas sin su participación, los medios que disminuyen la confianza de las masas en sí mismas y en su organización, reemplazándola con el culto a los «líderes»[35].

De alguna manera, Trotsky echa a perder su razonamiento cuando dice que «el materialismo dialéctico no conoce el dualismo de fines y medios. El fin fluye naturalmente del movimiento histórico; orgánicamente, los medios están subordinados al fin»[36]. Como señala Dewey en su respuesta a Trotsky, esto supone la creencia hegeliana de que «los fines humanos están entretejidos en la misma textura y estructura de la existencia»[37]. Este deslizamiento hacia la falacia naturalista, que se refleja también en la idea de que las normas éticas pueden deducirse de «las leyes del desarrollo de la sociedad», no debería oscurecer el hecho de que el punto principal de la argumentación de Trotsky es que no todos los medios están justificados por el objetivo de liberar a la humanidad. Continúa su razonamiento sosteniendo que el terror individual, el asesinato de dirigentes y responsables individuales, incluso cuando la persona señalada es tan malvada como Stalin, no es

un método de lucha aceptable, porque supone sustituir la acción de masas por el heroísmo personal: «La liberación de los obreros solamente puede llegar a través de ellos mismos»[38].

Trotsky, como otros marxistas clásicos, muestra su adscripción a una meta-ética confusa y errónea, tanto porque niega a los principios morales cualquier validez universal, como porque busca inferir de la estructura del mundo los principios sobre los que se apoyan sus propios juicios éticos[39]. Esto no cambia el punto fundamental que señala referente a la ética de la acción política: que los medios elegidos condicionan el fin realmente alcanzado. Con aprobación, citaba este pasaje de la obra de Ferdinand Lasalle, *Franz von Sickingen*:

> No muestres solamente el objetivo, muestra también el camino.
> Porque tan entrelazados están el uno con el otro
> que el cambio de uno significa el cambio del otro.
> Y un camino diferente da origen a un objetivo diferente[40].

Dewey sostiene que Trotsky no logra distinguir los dos sentidos del término «fin»: el primero, «las consecuencias objetivas reales» de ciertas acciones; y el segundo, «*el fin que se persigue*» al realizarlas, «una *idea* de las consecuencias finales, en caso que la idea esté formada *sobre la base de los medios que se juzga más adecuados para producir el fin*». Este segundo punto es por ello «en sí mismo un medio de dirigir la acción», mientras que el primero es «el resultado real» de la acción[41]. Dewey continúa acusando a Trotsky de deducir dogmáticamente de la teoría marxista de la historia la lucha de clases como medio privilegiado de alcanzar la liberación humana. Al margen de lo que pensemos de esta crítica, esta claro que la distinción que señala Dewey se encuentra de hecho implícita en el propio texto de Trotsky. Podemos simpatizar con las razones que alguien pueda tener para, por ejemplo, asesinar a un dirigente estalinista; «sin embargo, no es la cuestión de los motivos subjetivos, sino de la eficacia objetiva donde se encuentra para nosotros el significado decisivo. ¿Son capaces unos medios dados de conducir al objetivo? En relación al terror individual, tanto la teoría como la experiencia son testigos de que no es éste el caso»[42].

En cualquier caso, la distinción entre las consecuencias reales y el fin que se persigue es básica para una adecuada valoración del leninismo. Contrariamente a las afirmaciones tanto del liberalismo de la Guerra Fría como de los apologistas del estalinismo, está claro que el sistema estalinista, en la forma que adoptó a finales de la década de los años veinte, era radicalmente diferente del fin que perseguían en el momento de la Revolución de Octubre tanto Lenin como cualquier otro dirigente bolchevique (incluyendo al propio Stalin). Igualmente es innegable que los métodos utilizados por los bolcheviques para tomar el poder, y quizá más importante todavía

para retenerlo durante la Guerra Civil de 1918-1921, contribuyeron materialmente a la configuración del sistema estalinista en la forma que adoptó durante los años treinta. La cuestión crítica se refiere tanto a si semejante resultado surgió inevitablemente de la utilización de esos métodos, como a cuáles eran las alternativas existentes para bolcheviques y demás radicales rusos (mencheviques, social revolucionarios y anarquistas), en una situación que se deterioraba rápidamente después de la Revolución de Febrero.

Encontrar respuestas para estas preguntas es un asunto complejo y difícil, ya que además de otras cosas requiere recurrir a la historia contrafactual con todos los peligros que eso supone. El debate sobre estos temas comenzó tan pronto como se produjo la caída del gobierno provisional, y recientemente se ha renovado con el gran estudio comparativo de Arno Mayer sobre el terror en las revoluciones francesa y rusa[43]. Mi punto de vista es que el estalinismo representó una ruptura con el leninismo en vez de su desarrollo, y que su aparición no fue inevitable, sino una contingencia resultado de las circunstancias en las que se encontraron los bolcheviques, especialmente como resultado de la derrota final de la Revolución alemana en octubre de 1923[44].

No es mi intención repetir viejos debates sino más bien señalar que el decisionismo no es especialmente útil para tratar de valorar estos temas. Después de todo, Stalin bien pudiera haber buscado justificar sus acciones con el «fin que perseguía» de liberar a la humanidad. Incluso podría, en las vigilias de la noche cuando buscaba justificar sus hechos ante sí mismo, haber cumplido el requerimiento de Žižek de ser «auténtico en el sentido de que asume por completo las consecuencias de sus elecciones, es decir, de ser plenamente consciente de lo que significa realmente tomar el poder y ejercerlo». Podría haber defendido la destrucción del campesinado, el terror y el archipiélago Gulag como actos «desagradables» necesarios para salvar a la revolución[45].

Precisamente aquí es donde hace falta un juicio crítico para poder determinar si el «fin perseguido» por los bolcheviques corresponde a las consecuencias reales de los actos de Stalin. Por otra parte, es difícil ver cómo cualquier concepción adecuada del fin que se persigue puede evitar un llamamiento a algunos principios normativos generales, a fin de caracterizar cómo ese fin realiza o contribuye al bien de los seres humanos. Aquí llegamos a los límites de la clase de consecuencialismo defendido por Trotsky. El efecto no es necesariamente restablecer un concepto deontológico kantiano de la ética. Por el contrario, los casos considerados indican cómo las consideraciones éticas y los cálculos políticos están inextricablemente entrelazados cuando se realizan juicios decisivos; especialmente, la discusión sobre la validez moral de cualquier recurso a la violencia es típicamente inseparable de una valoración de su eficacia política[46]. Incluso el propio Trotsky va más allá de su consecuencialismo oficial, tanto por el acento que pone en la interdependencia de fines y medios, como por el modelo que ofrece su resistencia al estalinismo en los

años treinta. Esto suscita la imagen de una práctica política que, aunque no se deduzca de una norma universal, lleva una intrínseca conexión con el bien que busca realizar. El desafío de Trotsky a la historia implica no una renuncia a este mundo, como la exigida por Weber a los revolucionarios coherentes, sino más bien el reconocimiento de que sus acciones pueden ayudar a producir las consecuencias deseadas solamente a largo plazo, y más por el ejemplo que ofrecen que por algún papel causal directo que puedan desempeñar[47].

Por el contrario, el decisionismo de Žižek parece centrar la atención en las intenciones con las que se ejecutan las acciones. El acto auténticamente político es el que se realiza cuando se es plenamente consciente del significado del poder. ¿Significa esto que a condición de que el actor no esté loco, las consecuencias de sus actos están más allá de la crítica? Žižek con seguridad no pretende autorizar semejante inferencia. Tendría el efecto, por ejemplo, de absolver la campaña de bombardeos de la OTAN contra Serbia, siempre que la hubiera realizado un conservador actuando lúcidamente en el espíritu de Carl Schmitt, que reconociera (al margen de la racionalidad liberal humanista que utilizara en público) la naturaleza subterránea de su decisión como una afirmación del poder imperial. Pero para evitar semejante implicación hay que reconocer que una ética de la acción política requiere tanto la cuidadosa evaluación de las consecuencias, como un llamamiento a principios normativos universales.

Curiosamente, Weber llega a conclusiones similares. Después de haber afirmado, como hemos visto, que las éticas de la convicción y de la responsabilidad son mutuamente incompatibles, acaba contradiciéndose a sí mismo hacia el final de «La política como vocación»:

> Es inmensamente emocionante cuando una persona madura (ya sea joven o vieja), que siente con toda su alma la responsabilidad que tiene sobre las consecuencias de sus acciones, y que puede actuar sobre la base de una ética de la responsabilidad, dice en algún momento: «aquí me quedo, no puedo hacer otra cosa». Eso es algo genuinamente humano y profundamente emocionante. Porque para *cada uno* de nosotros, debe *ser posible* encontrarse en semejante situación si no estamos interiormente muertos. En este aspecto, la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no son absolutamente opuestas. Se complementan la una a la otra, y solamente combinadas producen el auténtico ser humano *capacitado* para tener vocación para la política[48].

El pasaje está saturado de retórica decisionista, casi romántica, sintomática de lo que Anderson llama el «vulcanismo» de Weber, su retrato del auténtico actor de algún modo como síntesis de la pasión y el desprendimiento[49]. Pero todavía es posible extraer un elemento de peso de este peculiar contexto discursivo: la acción

política reúne inevitablemente el cálculo de las consecuencias y la invocación de normas. Para desafiar a la retórica humanista liberal que ha demostrado ser una convincente cobertura para los designios imperiales contemporáneos, es importante insistir en que para una política seria de la izquierda, el análisis realista del contexto y de las consecuencias desempeña un papel imprescindible; pero igualmente, cuando se busca motivar la crítica del capitalismo global implícita en semejante desafío, es esencial que se articulen y defiendan principios éticos universales[50].

El leninismo en la actualidad

Este ensayo ha estado esencialmente dedicado a una cierta clase de meta-discusión de lo que la teoría y la práctica de Lenin revelan sobre la naturaleza de la acción política. Pero valdría la pena, a modo de conclusión, volver a la pregunta que hacía al comienzo del ensayo: ¿tiene Lenin algo que decir a la izquierda en el siglo XXI?[51]. Voy a dar una respuesta resumida en tres puntos:

1. *La importancia del análisis estratégico del capitalismo*. Lenin no fue de ningún modo el mayor de los pensadores económicos marxistas. Su ensayo sobre el imperialismo era abiertamente una popularización secundaria, obtenida de contribuciones más originales hechas especialmente por los marxistas Hilferding y Bujarin y el liberal Hobson. Pero lo que Lenin mostró más claramente que ningún otro marxista es la importancia del análisis teórico del capitalismo para situar estratégicamente a los actores políticos. A pesar de todas sus debilidades, *El imperialismo, fase superior del capitalismo* proporcionó un medio para reorientar a la izquierda revolucionaria en una situación imprevista, producto del estallido de la Primera Guerra Mundial y del colapso de la Segunda Internacional, mediante la búsqueda de las causas de la crisis en la maduración de un nuevo estado del desarrollo del capitalismo, en el que la competición económica y las rivalidades geopolíticas tendían a fusionarse y a bosquejar un nuevo conjunto de tareas políticas, basadas en el desarrollo de una alianza antiimperialista entre la clase obrera de los países avanzados y los movimientos de liberación nacional en las colonias.

   La izquierda necesita semejante análisis estratégico en la actualidad. Necesita ir más allá de la crítica, en cualquier caso válida, de las apologéticas teorías de la globalización adelantadas por neoliberales confesos y sus aliados, presentes entre los defensores de la Tercera Vía, para desarrollar una comprensión adecuada de la fase del desarrollo capitalista en la que nos

encontramos actualmente. Con este fin es importante la excelente obra de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, al margen de hasta qué punto uno esté de acuerdo o en desacuerdo con su análisis, porque establece las características distintivas del capitalismo contemporáneo. Sin ese tipo de entendimiento que *Imperio* busca desarrollar, estamos volando a ciegas.

2. *La especifidad y centralidad de la política*. «La política es la expresión más concentrada de la economía», escribía Lenin[52]. Todas las contradicciones de la sociedad de clases se concentran y se funden en las estructuras del Estado y en las luchas en torno a las mismas. Esta perspectiva conduce el análisis estratégico que busca rastrear todas las determinaciones heterogéneas que, por ejemplo, produjeron la lucha por el poder político de la Revolución de febrero[53].

¿Puede esta postura sobrevivir al debilitamiento del Estado-nación, que muchos analistas consideran producto de la globalización económica? Pienso que sí. El ejercicio del poder del Estado fue fundamental en primera instancia para promover la globalización, y permanece siendo uno de los principales medios de reafirmación de los intereses económicos capitalistas, que todavía están constituidos mayoritariamente sobre la nación. Está surgiendo un escenario político complejo en el que las instituciones capitalistas internacionales, que se desarrollaron para promover lugares donde articular y regular los conflictos entre estos intereses, se están volviendo el objetivo de la protesta y de la presión de campañas transnacionales, como el movimiento anticapitalista que surgió en Seattle[54]. A medida que este movimiento se desarrolle, tendrá que hacer juicios estratégicos sobre dónde concentrar sus esfuerzos para poder golpear al sistema donde sea más vulnerable. Hardt y Negri sostienen que la idea leninista del eslabón débil ha dejado de ser adecuada en el «Imperio» capitalista global, que es vulnerable en todos los puntos[55]. Pero a no ser que sea literalmente verdad que el poder del capital y el poder de aquellos a quienes explota estén uniformemente distribuidos por el mundo, algún intento de desarrollar un conjunto de prioridades para la propaganda y la agitación parece simplemente inevitable.

3. *La necesidad de organización política*. Este punto final está estrechamente relacionado con el anterior. La necesidad de concentrar las energías del proletariado para hacer frente a la concentración equivalente del poder capitalista en el Estado fue una de las principales motivaciones para la concepción leninista del partido revolucionario. Como señalé al comienzo de este ensayo, muchos dentro del movimiento anticapitalista discuten la necesidad de semejante centralización, al margen de lo necesaria que haya sido en el pasado. Por ejemplo, para Naomi Klein la dispersión de las campañas sirve para confundir al *establishment* empresarial y mantenerlo a la defensiva. Pero al margen de los peligros y la confusión que entraña

semejante estrategia, cualquier movimiento radical efectivo requiere algunos medios para encajar las demandas específicas en un cuadro más comprensible de lo que está mal y cómo remediarlo, así como algunos medios sistemáticos de trasladar esta visión a la realidad.

En los tiempos modernos, el partido político es la forma institucional que ha surgido para desempeñar este papel programático y estratégico. Antes de aceptar la novedosa idea de que esta forma ha quedado obsoleta deberíamos considerar la suerte de los movimientos de masas que han fracasado en hacer un uso creativo, por ejemplo, el movimiento contra la Guerra de Vietnam con sus grandes movilizaciones de masas, cuyo fracaso para poner fin a la guerra provocó un ciclo en el que se iba a la zaga de las campañas de los demócratas liberales, así como el recurso a destructivas campañas terroristas[56]. Lenin, por supuesto, defendió una concepción mucho más definida de la organización política que esta idea general de un partido (aunque la práctica bolchevique fue considerablemente más flexible y más específicamente contextualizada de lo que normalmente se considera)[57]. Pero el problema del partido, de una organización política que generaliza y centraliza los miles de agravios producidos por la sociedad capitalista, es para la izquierda contemporánea una parte inalienable de su legado.

3. Lenin en la era posmoderna

TERRY EAGLETON

Lo que admira la era posmoderna no es el leninismo. Lo que valora es una verdad que sea corregible, provisional, inestable, en vez de la posesión inalienable de una vanguardia encaramada autoritariamente por encima del pueblo. No se entusiasma con la idea de que los intelectuales de la clase media estén ahí para decir a las masas trabajadoras lo que tienen que hacer, o por la perspectiva de que el conocimiento es una cuestión de verdades científicas eternas, en vez del fruto de la práctica histórica. Se alarma con la perspectiva de una cultura obedientemente enganchada al carro de los fines del partido. Se muestra recelosa de las teleologías, de las épocas históricas dispuestas de principio a fin como fichas de dominó, y en vez de ello se vuelve hacia un tiempo en circulación e intercalado, fracturado y de múltiples capas. Es alérgica a la pureza política y a las rupturas metafísicas, prefiriendo lo híbrido y lo ambiguo por encima del resplandor de la certeza absoluta. Se resiste a las crudas reducciones del economicismo. Su modelo de poder preferido no está centralizado sino que es múltiple, esparcido y omnipresente. Se muestra escéptica de políticas específicas de clase, anhelando en vez de ello una política abierta a las diferencias étnicas y a los condenados de la tierra.

En resumen lo que admira la era posmoderna es… el leninismo. Porque todo eso también es auténtico leninismo.

Para muchos de sus críticos, el leninismo parece una ofensa contra la democracia. ¿No resulta odioso patrocinar una pequeña banda de individuos políticamente motivados, que proclaman su acceso a una verdad garantizada, oculta para el resto, y que debe servir de rigurosa guía de nuestra conducta? ¿Acaso la gente decente, la gente común, tiene que modificar su comportamiento porque un puñado de dogmáticos excéntricos, de feministas o activistas étnicos, reclaman ruidosamente algo llamado «la verdad»? En realidad, algunos de estos absolutistas epistemológicos no solamente reclaman la «verdad», sino que incluso tienen el descaro de insistir en que están *seguros* de que sus extravagantes dogmas son correctos, de que la supremacía blanca o la homofobia, el genocidio o la opresión sexual, son «equivocaciones». No parecen considerar, como lo hace todo el mundo, que estas opiniones son polivalentes, indecidibles, eminentemente deconstructivas. Aún más, lejos de quedarse contentos con guardarse esas certezas para sí mismos, de cultivarlas como una afición privada o un inocente pasatiempo, constantemente están tratando de imponerlas por medio de la ley, la política, la propaganda, sobre las personas corrientes, sexistas y supremacistas no doctrinarios que no quieren otra cosa sino que

se les deje tranquilos en su honrada privacidad para continuar con sus prácticas sexistas o racistas.

Estos días no se lleva hablar, como lo hace Lenin en *¿Qué hacer?*, de elevar a las masas al nivel de los intelectuales, aunque pudiera no estar mal convencer al reaccionario tejano medio para que pensara como Angela Davis o Noam Chomsky (¿están los antileninistas realmente en contra de la sugerencia?). El primer Lenin considera claramente a la clase obrera incapaz de alcanzar por sus propios esfuerzos otra cosa que una conciencia sindicalista, argumento que más tarde revisaría a la luz de los acontecimientos históricos; pero no supone forzar el razonamiento considerar que sin una renovada aportación política e intelectual, el movimiento que emergió en Seattle no puede alcanzar otra cosa que la conciencia anticapitalista. Y eso por valioso que sea, no es exactamente todo. Al margen de lo que consideren los pesimistas, en nuestro tiempo no hemos pasado del socialismo a la apatía o a la reacción. En vez de ello hemos pasado del socialismo al anticapitalismo. Eso apenas es un cambio después de todo, y en cualquier caso es completamente comprensible a la luz del reciente «socialismo real existente»; pero aun así es un retroceso.

La conciencia anticapitalista se puede alcanzar simplemente echando un vistazo al mundo con un mínimo de inteligencia y de decencia moral, pero de esa manera no se puede alcanzar un conocimiento de los mecanismos comerciales globales o de las instituciones de poder de los trabajadores. La distinción entre conciencia política espontánea y adquirida, cualesquiera que sean los desastres históricos a los que haya contribuido, es una distinción válida y necesaria. No es cuestión de la perspicacia de la vanguardia frente a la torpeza de las masas, sino de una distinción epistemológica entre tipos de conocimiento iguales para todo el mundo. Sin embargo, esta diferencia no está especialmente valorada por una cultura seudopopulista que recela cada vez más del conocimiento especializado juzgándolo elitista y que considera un privilegio que sepas algo que yo no sé. Tampoco es una reacción sorprendente en una sociedad donde el conocimiento se ha vuelto una de las mercancías más cotizadas, fuente de un rígido escalafón y de intensa competencia; pero eso no se soluciona con una democracia de la ignorancia. El militante vanguardista inglés que en la década de los setenta me decía con devoción que sacaba su teoría de su práctica sin duda estaba convencido que había llegado a preferir la teoría del imperialismo de Luxemburg antes que la de Hilferding, vendiendo los sábados por la mañana periódicos socialistas a las puertas de Marks & Spencer. Un ingenuo historicismo del conocimiento no es respuesta para un suave teoricismo sobre él.

Hay una paradoja en la misma idea de revolución que hace tan difícil de digerir la noción de vanguardia. Las revoluciones son apasionadas, turbulentas; acontecimientos llenos de cólera y exhuberancia que hacen temblar el mundo. Para algunos, imaginar que las revoluciones necesitan profesionales o expertos, les suena parecido a necesitar un experto para estornudar o a buscar el alma gemela entre profesionales del sector. Lo mismo sucede con la teoría literaria. La gente ve la

necesidad de especialistas en botánica o en economía política, pero en cambio en «teoría literaria» les parece un oxímoron: la literatura en sí misma carece de teoría y es el centro de valores y sentimientos comunes a todos. Sin embargo, literatura y revolución también son formas de arte y la revolución especialmente es una operación práctica enormemente compleja, que desde algunos ángulos se parece más a la cirugía del cerebro que a beber cerveza. Cualquiera se puede rebelar, pero no todos pueden sacar adelante una revolución victoriosa. Si uno rechaza la fantasía maoísta de que la cirugía del cerebro la realiza el pueblo con la pequeña ayuda de un médico un poco raro, se hace patente la necesidad de aquellos con una frónesis revolucionaria, de aquellos que son especialmente buenos en este arte como otros lo son jugando al baloncesto. Siempre habrá semejantes elementos, y en una revolución triunfante parece lógico que destaquen. Está claro que la controversia sobre la vanguardia no puede ser esta, sino si, por ejemplo, semejantes elementos son producidos espontáneamente por las masas o si deben estar ya introducidos en el asunto como unidades bien disciplinadas, a quienes en momentos de crisis política las masas recurrirán espontáneamente. O si tales expertos necesitan ser intelectuales profesionales de la clase media, custodios de la verdad final de la historia o potenciales dirigentes eficaces de gobierno.

Una de las notables ventajas de lo que se podría llamar el antileninismo vulgar, de la creencia en que decir a alguien lo que tiene que hacer es algo *ipso facto* autoritario, o de que conocer una verdad garantizada que otros ignoran es algo elitista, es que nadie te puede decir qué hacer o no hacer. Y esto es realmente uno de los notables privilegios de esta actitud tan humildemente retraída. Aquellos que me vienen contando, con su arrogancia y con sus maneras farisaicas, que debería liberar a los cinco esclavos famélicos que tengo encadenados en mi columna, cuyas costillas oigo rechinar desde mi butaca, están simplemente tratando de imponer sus manidos dogmas por encima de mi conducta espontánea. ¿En virtud de qué acceso «jerarquizado» a una «verdad» fundacional pueden justificar semejante espantosa arrogancia? ¿No se dan cuenta de que todas las especies son necesarias para hacer un mundo, de que como dice la clase obrera inglesa sería un absurdo que todos pensáramos lo mismo, de que la diversidad vital y no la deprimente homogeneidad es el *summum bonum*, y de que cuanta más diferencias florezcan, entre ellas sin duda las rabiosas creencias en el libre mercado, en las prácticas de esclavos atados a la columna y cosas similares, mejor podremos resistir la centrípeta tiranía del consenso? ¿Se supone que estoy hundido en la así llamada falsa conciencia, una concepción elitista si alguna vez ha habido alguna, porque me hallo a mí mismo continuamente mirando a la gente con la que me encuentro en los cócteles, pensando cómo quedarían encadenados a mi columna? ¿Por qué todo el mundo se empeña en negar con sus petulantes certezas la validez de mi experiencia? ¿Por qué se muestran tan condescendientemente ávidos por desecharme como «mistificado», simplemente porque me paso los fines de semana en mi habitación marcando el paso alrededor con

mi uniforme nazi?

Resulta curioso cómo los intelectuales, cuando expresan su acostumbrada aversión liberal por decir a la gente normal qué hacer, asumen con un típico narcisismo que son los intelectuales de la clase media como ellos los que en cualquier caso tienen la palabra. No parecen poder imaginar que el intelectual en cuestión pueda ser un conductor de autobús comunista y que la gente «normal» pueda ser un banquero. Para el marxismo, sin embargo, «intelectual» simplemente es una designación. La distinción entre intelectual y no intelectual no es homóloga a la distinción entre clase media y clase obrera y de hecho la forma que pretendía cancelar esta distinción se llamaba el partido. Los intelectuales en general son funcionarios específicos dentro de la vida social, y los intelectuales revolucionarios son funcionarios dentro de un movimiento político. No necesitan ser ni genios ni refinados. Los que consideran elitista la rama del marxismo que representa Althusser, porque imaginan una teoría académica dictando austeras conferencias científicas a una aturdida ideología proletaria, parecen asumir que los trabajadores no pueden ser teóricos y los intelectuales no pueden ser ideólogos. Puede haber otras razones para objetar el modelo de Althusser, pero ésta en concreto revela más los prejuicios espontáneos del crítico que los del autor.

«Intelectual» designa un lugar social o político, igual que «peluquero», «director ejecutivo» o «comisario», no un rango ni un origen social. Es cierto que la mayoría de los intelectuales marxistas, como el propio Lenin, ha procedido de la clase media, pero esto se debe principalmente a la carencia educativa y cultural de la clase obrera bajo el capitalismo. Es una confirmación de la crítica socialista, no un borrón sobre ella. Quienes consideran elitista que yo tenga acceso a formas de conocimiento técnico que son útiles para mí pero a las cuales no tengo acceso, todavía consideran el conocimiento en términos de cualidades o jerarquías personales, en vez de en términos de la división social del trabajo, las condiciones de clase, las técnicas especializadas, las localizaciones sociales etc., y por ello caen en el mismo humanismo liberal que normalmente censuran. También tienden a caer presa del mismo universalismo que tan sospechoso les parece, ya que lo que parece objetable para los antileninistas es la idea de que alguien pueda estar en posesión de un conocimiento total del que yo estoy privado. Sin embargo, no hay ninguna razón por la cual alguien que me pueda hablar de las leyes de la producción capitalista no pueda en correspondencia tener algo que aprender de mí. Hay diversos tipos de vanguardia, algunas de las cuales tienen, por ejemplo, conocimientos médicos en vez de conocimientos políticos por encima del resto de nosotros.

Menos todavía se puede considerar «intelectual» como sinónimo esotérico de «muy inteligente». Por ello, los filisteos derechistas sienten la necesidad de hablar de los «así llamados» o los «supuestos» intelectuales, queriendo decir con ello que «realmente no son tan listos», aunque describirse a uno mismo como intelectual no sea una afirmación de serlo. No todos los intelectuales son inteligentes ni todos los

inteligentes son intelectuales. Hace algunos años en el Ruskin College, la institución para los estudiantes de la clase obrera en Oxford, un catedrático de la universidad comenzó la conferencia que había sido invitado a pronunciar con la falsamente modesta advertencia de *rigueur* en determinados círculos de caballeros ingleses de que realmente sabía muy poco del tema sobre el que iba a disertar. Una ruda voz de Glasgow surgió del fondo de la sala: «¡Se te paga para que sepas!». A diferencia del catedrático, aquél estudiante había comprendido el significado del término «intelectual». Había comprendido que la advertencia del conferenciante, lejos de ser un seductor repudio de la autoridad, era tan intolerante como si un mecánico de motores manifestara no ser capaz de reconocer una caja de cambios. Nos gusta que nuestros mecánicos, cirujanos e ingenieros hablen con autoridad, en vez de que se encojan para ponerse a nuestro nivel. Las elites son superiores a las masas en su propio ser, los mecánicos de motores tienen un conocimiento especializado del que nosotros carecemos.

Sin duda el leninismo supone mucho más que decir a otra gente lo que juzgas como verdadero. Pero los estereotipos y el travestismo que han caído sobre él (ninguna otra corriente política ha sido caricaturizada en nuestro tiempo tan inmisericordemente por aquéllos devotamente opuestos a todo estereotipo) han sido tales que hace falta un enorme esfuerzo simplemente para superar los prejuicios vulgares, antes de poder entrar en materias más sustanciosas. Es prácticamente imposible discutir el concepto de vanguardismo político, por ejemplo, en un clima cultural que no percibe la diferencia entre los términos de «vanguardia» y «elite». Es cierto que para movimientos como el Romanticismo, los hilos entre estos dos conceptos estaban notablemente enredados. Pero no se tiene que apoyar acríticamente la doctrina leninista clásica de la vanguardia para señalar que no tiene nada que ver con ser, social o espiritualmente, superior a las masas bovinas.

En primer lugar, las elites se perpetúan a sí mismas, mientras las vanguardias se cancelan a sí mismas. Las vanguardias surgen en condiciones de desarrollos políticos y culturales desiguales. Son efecto de la heterogeneidad, de situaciones en las que un cierto grupo de hombres y mujeres son capaces por sus circunstancias materiales, no necesariamente por su talento superior, de entender «por anticipado» ciertas realidades que no se han hecho evidentes de manera general. Son capaces de ello por una posición cultural privilegiada, o exactamente por la razón contraria, por una experiencia duramente adquirida como blancos de la opresión y de su lucha contra ella. Es de esa experiencia de la cual los más afortunados entre nosotros tenemos que aprender. Es extraño que muchos de los que rechazan la noción de vanguardia sean devotos del Congreso Nacional Africano o aplaudan a los que organizan en internet las campañas anticapitalistas. Aquellos que recelan de la autoridad como opresiva en sí misma, y son una legión en la actualidad, se olvidan de la autoridad que nace de la experiencia duramente ganada y cuya voz es por lo tanto apremiante. No hay nada malo en la autoridad, a condición de que sea emancipatoria. Una vez que la

experiencia se ha generalizado y puesto en práctica, la vanguardia puede desaparecer, su tarea está terminada. Sin duda las vanguardias pueden petrificarse en elites, pero también sin duda sería una manera bastante inadecuada de describir la transición del leninismo al estalinismo, que se debe a condiciones históricas específicas, no a alguna fatalidad metafísica. Aquellos que hacen objeciones al leninismo porque se muestra ciego frente a la naturaleza contingente y aleatoria de la historia, no deberían ser tan implacablemente deterministas en su visión de semejantes cuestiones. Los *digger*, las sufragistas, los futuristas y los surrealistas fueron diferentes tipos de vanguardias pero no se vieron inexorablemente convertidas en elites.

Es importante reconocer la evidencia de que las revoluciones son asuntos poco habituales y anómalos. Las revoluciones no suceden todos los días y los movimientos revolucionarios no se ven como microcosmos de la vida diaria, menos aún como anticipos de la utopía. De hecho, deberían tratar de prefigurar con su conducta y relaciones algunos de los valores de la sociedad por los que luchan; una dimensión notablemente ausente en un bolchevismo rudamente instrumental. Pero no son más imágenes de la utopía de lo que son los equipos de rescate en los desastres mineros, que requieren cadenas de mando y formas de disciplina que encontraríamos discutibles si nos encontráramos con ellas cada mañana. La instrumentalización tiene, a pesar de sus apabullantes peligros, un lugar. Cuanto más claramente se considere a los movimientos revolucionarios como instrumentales, anómalos, estrictamente temporales, es menos probable que su necesario énfasis en la lucha, en el conflicto, en la austera abnegación, etc., confunda el moldeado de un futuro político caracterizado por la libertad, la prosperidad y la paz. Esto bien puede significar que los más activos dentro de ese movimiento son, como Moisés, los que menos probabilidades tengan de entrar en esa tierra prometida que ellos mismos han ayudado a crear. Como dice Brecht en su poema «A aquellos que nacieron después»: «Nosotros que tratamos de crear las condiciones para la amistad / no podíamos ser amigables». O como destaca un personaje socialista de la novela de Raymond William, *Second Generation*: «Seríamos la peor gente, la peor gente posible, en cualquier buena sociedad. Y nos encontramos así porque nos hemos expuesto y nos hemos endurecido». Lo que destaca del pensamiento de William en esta cuestión es que considera este conflicto entre la lucha por el socialismo y el propio socialismo no sólo como una deplorable necesidad que el corazón de la historia perdonará, sino también una tragedia.

Aquellos miembros del Ejército Ciudadano y de los Voluntarios Irlandeses que en 1916 lucharon con James Connolly contra el Estado imperial británico en la oficina de correos de Dublín, constituían una vanguardia. Pero no porque fueran intelectuales de la clase media, por el contrario, eran mayoritariamente trabajadores, hombres y mujeres de Dublín; tampoco fue porque tuvieran alguna facultad innata que les permitiera una mayor percepción de los asuntos humanos, ni porque estuvieran en una serena posesión de las leyes científicas de la historia. Fueron una vanguardia a

causa de su situación *relacional*, porque, al igual que las vanguardias culturales revolucionarias, en contraste con las camarillas modernas, se vieron a sí mismas no como una elite indefinida, sino como las tropas de choque o la primera línea de un movimiento de masas. No puede haber una vanguardia en sí y para sí, a diferencia de las camarillas que son por definición en sí y para sí. La vanguardia no actuaría si no confiara profundamente en la capacidad de la gente común, una capacidad que las elites desdeñan. Semióticamente hablando la relación entre vanguardia y ejército es metonímica más que metafórica. Considerarla de la segunda manera sería la herejía del sustitucionismo. Es cierto que la vanguardia también puede convertirse en un significante flotante, como pronto se encontró a sí mismo el Partido bolchevique, colgado en el espacio por encima de un referente marginal y agotado conocido como el proletariado ruso. Pero la concepción leninista de vanguardia está lejos del golpismo o del blanquismo, con el que frecuentemente se la confunde y que el propio Lenin siempre rechazó.

El curso de la historia iba a dar la razón a los Voluntarios Irlandeses. En dos o tres años, el patético grupo de patriotas que asaltó la oficina de correos y que mientras eran conducidos a prisión fueron abucheados por la gente llana de Dublín, calificados de chalados y soñadores, se había transformado en un Ejército Republicano Irlandés con una base de masas. La gente llana de Dublín había abandonado sus abucheos y se había unido para formar la primera revolución anticolonial del siglo XX. Habían aprendido la lección de que un chalado es un pequeño instrumento que hace revoluciones. Y el que lo hicieran así se debió en parte a que los Voluntarios y el Ejército de Ciudadanos no se quedaron en casa en 1916 por miedo a ser considerados elitistas y jerárquicos.

El pensamiento posmoderno es en general entusiasta de marginales y minorías, pero no de esta particular clase de ellos. Dado que su compromiso con las minorías es tan hostil al pensamiento mayoritario como el elitismo, no tiene demasiado tiempo para las minorías que construyen relaciones constructivas con las mayorías. Dado su dogma universal de que todas las mayorías son opresivas, eso sólo podría significar apropiación.

La idea de que la vanguardia proporciona alguna verdad eterna a las masas es especialmente irónica en el caso del leninismo. Lenin fue el gran virtuoso de la modernidad política, el practicante de una innovadora forma de arte conocida como política socialista revolucionaria, para la cual había establecidos unos cuantos paradigmas o prototipos, como los había para el expresionismo o el supremacismo. No es casualidad que la obra, brillantemente vacía, de Tom Stoppard, *Travesties,* sitúe a Lenin en compañía de James Joyce y los dadaístas. Cuando Jean-Francoise Lyotard escribe sobre un conocimiento o práctica que no tiene un modelo existente, sobre una perturbación del orden de la razón por un poder que se manifiesta en la promulgación de nuevas reglas de entendimiento[58], la clase de ciencia experimental o paralógica que tiene en mente no está lejos del discurso de la estación de Finlandia.

Es algo conocido que prácticamente todas las grandes posiciones teóricas de Lenin son intervenciones políticas que transforman, en el acto de aplicarlas, normas teóricas recibidas. Así, por poner un ejemplo evidente, la aparentemente estrecha insistencia sobre el partido en *¿Qué hacer?* hay que verla a la luz de las condiciones de ilegalidad de aquella época y como parte de una crítica del economicismo; el propio Lenin iba a escribir en 1905 que los obreros debían ser bienvenidos en el partido por cientos o miles. Desde ese momento hasta justo después de la revolución, sus escritos están marcados por la confianza en la capacidad creativa de las masas y en los sóviets que la expresan. «¡Camaradas, trabajadores!», escribía en 1917, «recordad que ahora vosotros mismos estáis al timón del Estado. Nadie os ayudará si vosotros mismos no os unís y tomáis en vuestras manos todos los asuntos del Estado […]. Seguid vosotros mismos con el trabajo; empezad desde abajo, no esperéis a nadie»[59]. Sin embargo, poco después, a medida que el autogobierno de los trabajadores apenas sobrevivía a unas pocas semanas de fervor revolucionario, y a medida que el Partido bolchevique fortalecía su manejo sobre la vida política, la historia iba a ser diferente.

Irónicamente, incluso la epistemología tenazmente reflexionista de *Materialismo y empirocriticismo*, un trabajo en el que se puede escuchar el ocasional grito ahogado de un hombre más allá de sus capacidades, es en sí misma una postura en contra de bogdanovistas de ultraizquierda, *proletkultist* y reaccionarios neokantianos. El conocimiento teórico es en todos estos casos un acto performativo, no a causa de alguna preferencia epistemológica, como podría suceder en un seminario moderno para posgraduados, sino porque una historia revolucionaria es probable que ponga claramente de relieve las afinidades, normalmente encubiertas, entre pensamiento y práctica. Como la amenaza de la horca, concentra maravillosamente la mente, pero no sólo la mente: Walter Benjamin señaló en algún momento que su prosa podía haber sido menos críptica si hubiera habido una Revolución alemana. Quizá hayamos sido un poco lentos en apreciar la dimensión moderna de esta práctica política, que en absoluto se encuentra privada de reglas, líneas de acción o verdades recibidas como alguna banal sabiduría libertaria, pero parte de cuya fidelidad a la tradición, como en todo arte efectivo, consiste en permitir que semejantes procedimientos intimen contigo, cuando deberías ceder o ir más allá de ellos. Y como no hay reglas para determinarlo, estamos hablando de un arte innovador de pura cepa. El propio Lenin habla en su trabajo sobre el imperialismo de 1917 como un «entrelazamiento nuevo y sin precedentes de las revoluciones democrática y proletaria». En lo que esta forma de arte no es posmoderna es en su negativa a seguir la implacable antítesis de Lyotard entre innovación y consenso, una creación de una era para la cual la noción de consenso revolucionario solamente puede ser un oxímoron.

Lenin, sin embargo, practicó una forma de vanguardismo popular tan entregado como el de su compañero de exilio en Zúrich, James Joyce, un hombre que creó una de las prosas más vanguardistas del siglo, al mismo tiempo que se describía como poseedor de una mente parecida a la de un tendero. Joyce es subversivamente vulgar,

escandalosamente banal, sorprendentemente cotidiano; y la Revolución bolchevique fue otro de los pocos ejemplos de principios del siglo XX de la conmoción mental que provoca esta coyuntura de lo experimental y lo cotidiano. Si en una extravagante lógica moderna, un andrajoso judío dublinés puede interpretar a Odiseo, entonces, en Rusia, el proletariado puede sustituir a una burguesía ausente y encabezar su propia revolución. Es un caso de ironía y paradoja moderna, como cuando Lenin remarca en *Dos tácticas de la socialdemocracia*, que la clase obrera rusa esta sufriendo de una insuficiente dosis de capitalismo.

La Revolución rusa también fue, como Yeats, Joyce, Stravinsky, Eliot o Benjamin, una típica constelación moderna de lo muy viejo y lo muy nuevo, de lo arcaico y lo vanguardista, que entendió la historia como un montón de corrientes temporales no sincronizadas, en vez de un estrato unificado del que se podía cortar una sección nítida. «En una ruptura revolucionaria de la vida de la sociedad», escribía Trotsky, «el proceso no tiene simultaneidad ni simetría, ni en la ideología de la sociedad ni en su estructura económica»[60]. Lo que tenemos en su lugar es ese plegado de una narrativa dentro de otra, que se conocería como la revolución permanente. Si un escepticismo del progreso histórico pudiera persuadir a algún arte moderno para que arrojara la narrativa lineal a los vientos, de la misma manera, irónicamente, podría irrumpir la posibilidad de la revolución en la vida política. ¿Qué podría ser más ejemplar de la tensión-confabulación que refleja Ibsen entre pasado y naturaleza, esta vez sin embargo como comedia en vez de tragedia, que una nación que combinaba una autocracia brutal con una clase obrera minoritaria, sin cualificar pero militante; ciudades hambrientas con una intelectualidad ilustrada, desafecta, que careciera de raíces lo suficiente como para hacer causa común con el pueblo; un ejército de campesinos políticamente ambiguos; una rápida industrialización con grandes flujos de capital extranjero, con una burguesía local débil, y un imponente linaje de la alta cultura junto a una sociedad civil drásticamente empobrecida? Con similar radicalismo retrógrado, la nación contenía un proletariado sin cualificar y culturalmente retrasado, pero por la misma razón sin contaminar por la complicidad ideológica de una fuerza de trabajo más acomodada. La diferencia entre esta situación y alguna simple teleología, es similar a la que se produce entre *Middlemarch* de George Eliot, con su narrativa evolutiva y su confianza liberal en el progreso, y *Nostromo* de Joseph Conrad, que orquesta un cierto número de historias —imperial, progresista liberal, popular y proletaria— en el contexto de un mítico Estado de América Latina, y cuya narrativa está en consecuencia fracturada, es recurrente y resiste cualquier lectura simplemente cronológica.

Si estos atrasos y superposiciones proporcionan algunas de las condiciones para una revolución política, también son, como ha sostenido Perry Anderson, las condiciones clásicas de los tiempos modernos[61]. El resultado, como señala Benjamin en su ensayo sobre Moscú, es «una completa interpenetración de modos de vida primitivos y tecnológicos»[62], ya que en ambos casos la temporalidad lineal, por

así decirlo, explota desde dentro; los grandes historicismos clásicos están desacreditados, el *chronos* se ha convertido en el *kairos*, y el flujo de una historia homogénea vacía está repentinamente rebosante de lo que Benjamin llamó «el tiempo del Ahora». Un momento temporal adecuado de la revolución burguesa se convierte en la puerta directa por la que entrarán el proletariado y el campesinado, el *Jezteit* en el que diferentes historias —absolutista, democrática, burguesa, proletaria, pequeño-burguesa, rural, nacional, cosmopolita— se ven enrolladas y entrelazadas en una nueva constelación. Como el *angelus novus* de Benjamin, la revolución explota en el futuro con los ojos melancólicamente vueltos hacia la basura del pasado. Y así como el tiempo revolucionario en general no es ni autoidéntico ni puramente difuso, lo mismo sucede con el tiempo tanto de la modernidad como del experimento bolchevique. En el primer caso las culturas nacionales quedan despectivamente abandonadas en favor de una capital cosmopolita, híbrida, políglota, en la que la nueva *lingua franca* o *argot* global es arte en sí mismo, mientras que en el segundo los poderes liberados por la revolución nacional empiezan a distorsionar el espacio global del capitalismo y a formar impredecibles coyunturas internacionales, haciendo estallar la revolución nacional en un nuevo espacio conjunto fuera de la continuidad temporal de la propia nación. Aquí entra en funcionamiento una lógica moderna puesta del revés, la llamada teoría del eslabón débil, por la cual las pérdidas son ganancias, lo viejo es lo nuevo, la debilidad se convierte en poder y los márgenes se mueven hacia el centro. Como el artista moderno expatriado, la revolución era ectópica así como intempestiva, montada sobre el estrecho terreno que hay entre Europa y Asia, entre la ciudad y el campo, el pasado y el presente, el Primer Mundo y el Tecero, y así toda una clase de «estar entre»; un acontecimiento que, como el propio Lenin destacó, no había estallado donde debía haberlo hecho. Igualmente podríamos sostener que los tiempos modernos «deberían» haber estallado en la metrópolis británica, pero en vez de ello lo hicieron en las estancadas aguas de la Irlanda colonial.

En todo esto hay suficientes sospechas de teleología clásica como para atraer la atención del antimarxista posmoderno más empedernido, así como un énfasis en la naturaleza provisional, pragmática de la teoría que debería deleitar su corazón. Entre el Sóviet de diputados obreros de San Petersburgo y las «Tesis de abril», la historia se mueve con tanta rapidez bajo los pies de sus protagonistas que la teoría camina con dificultad para mantenerse a la par de la práctica, una situación política con la que nosotros mismos no estamos familiarizados. Lo que obtenemos en consecuencia es una clase de teorización sobre la marcha, ya que las doctrinas se ven rebasadas y volteadas por los acontecimientos, y lo performativo se vuelve constituyente de la noche a la mañana. El propio Lenin, que recogía la frase de Napoleón «*On s'engage et puis on voit*» en *¿Qué hacer?*, habla del partido yendo por detrás de la práctica espontánea de los obreros. Hizo falta más tiempo para que la idea de los sóviets encajara en Marx, Lenin y Luxemburg, que en muchos de los arquitectos de la clase

obrera que los levantaron; de la misma manera, los dirigentes de la Revolución de 1917 se tomaron un tiempo sorprendentemente largo para darse cuenta de lo que habían hecho, para asimilar lo que habían creado en la realidad, para empezar a hablar de revolución «socialista» en vez de «democrática», o para llegar a la conclusión de que la nacionalización podía ser una buena idea. Hasta 1921 Lenin no mostró interés por un plan económico nacional, y parecía que algunos bolcheviques de la vieja escuela estaban dispuestos a estimular sin límites el mercado agrícola y la agricultura privada.

Sin duda, sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario, lo que a cierto nivel no significa otra cosa que no puedes formar un movimiento de mujeres sin la idea de feminismo. Pero de acuerdo con Lenin, al mismo tiempo no hay teoría adecuada sin práctica revolucionaria. La teoría revolucionaria correcta, insistía, toma su forma final en estrecha relación con la actividad práctica de un movimiento de masas revolucionario. Para la mayor parte de los actuales críticos de Lenin, viviendo en una era de pluralismo político de izquierda, la práctica revolucionaria está demasiado reducida a fundamentos de clase; pero en su mayor parte esto es de nuevo un blanco convenientemente equivocado. Una alianza contradictoria, trufada de conflictos, de intelectuales de clase media, soldados, obreros y campesinos, apuntando a lo que sigue siendo en parte una revolución burguesa liberal, suena más a un acertijo que a un reduccionismo. Lenin era un purista despiadado cuando se trataba del partido, depurando y expulsando con inquebrantable celo. Pero no era un purista cuando llegaba al tema real de la revolución política, un tema que se hace evidente en su defensa de los acontecimientos de Dublín en 1916, sobre la base de que quien vive de las esperanzas de una revolución pura nunca verá una.

Mientras tanto, aquellos para quienes hoy en día la clase está embarazosamente *passé*, un grupo que incluye a más académicos que vendimiadores, y para quienes el destino se encuentra ahora en el poscolonialismo y en la políticas sexuales, deberían recordar no solamente que el conflicto poscolonial tiene un fundamento de clase (a no ser que lo limitemos convenientemente a cuestiones de identidad, cultura, diferencia, etc.), sino que, como Robert Young nos ha recordado recientemente, el proyecto conjunto de interrelacionar varias formas de lucha comenzó prácticamente como un proyecto marxista en exclusiva, incubado y arduamente debatido en las sucesivas Internacionales. Como dice Young, el «comunismo fue el primer y único programa político que reconoció la interrelación de esas diferentes formas de dominación y explotación así como la necesidad de abolirlas todas como condición *sine qua non* para la liberación exitosa de cada una de ellas»[63]. El levantamiento que acabaría derribando al zar comenzó con manifestaciones en el día Internacional de la Mujer en 1917, y los bolcheviques hicieron de la igualdad de la mujer una de sus prioridades políticas. En general, el movimiento comunista se oponía a organizaciones separadas para las mujeres, pero consideraba la liberación de la mujer y la liberación de la clase obrera como algo indisolublemente unido. Su compromiso con la igualdad de la

mujer era, en palabras de Young, «superior al de cualquier otro partido político de la época o posterior»[64], al mismo tiempo que estaba igualmente convencido de las relaciones entre los conflictos de clase y la lucha anticolonial. El propio Lenin defendió el derecho a la autodeterminación, rechazando que el nacionalismo fuera un fenómeno estrictamente burgués. Fue él quien colocó la revolución colonial en el primer plano de la política del nuevo gobierno soviético y quien había defendido desde el principio, no solamente frente al economicismo, que los comunistas debían ser los campeones de toda protesta contra la tiranía, convirtiéndose en el punto de referencia de estudiantes, confesiones religiosas oprimidas, maestros, etcétera.

Si el leninismo en esta cuestión se niega obstinadamente a ajustarse a su estereotipo posmoderno, lo mismo sucede respecto a la cultura. Como los posmodernos, Lenin valoraba mucho la cultura, aunque no en el mismo sentido. Donde ellos tienden a pensar en música electrónica, él pensaba en cables eléctricos. Pero ambos tienen un concepto cultural más cercano a la economía que a la política. Lenin consideraba realmente la cultura como un elemento clave en la realización de la revolución, así como el factor individual vital que más la amenazaba. En 1918 escribía, «toda la dificultad de la Revolución rusa está en que fue mucho más fácil empezar esa revolución para la clase obrera revolucionaria rusa que para las de los países de Europa occidental, pero en cambio para nosotros es mucho más difícil continuarla»[65]. Este es un comentario sobre cultura, no sobre política. Fue la debilidad de la cultura en Rusia, en el sentido de la penuria de la sociedad civil, de la falta de una hegemonía elaborada de la clase dirigente, así como de una clase obrera «civilizada» y por ello asimilada, lo que ayudó a hacer posible la revolución; irónicamente, la clase obrera rusa era ideológicamente más fuerte porque culturalmente era débil. Pero fue la relativa ausencia de cultura, en el sentido alternativo de ciencia, conocimiento, alfabetización, y saber hacer, lo que hizo tan difícil mantener la revolución. Las ausencias que la ayudaron también amenazaban con destruirla.

Es aquí, en el reino de la cultura, donde el pensamiento de Lenin es menos vanguardista, no por su admiración por Tolstoy y su disfrute furtivo de la música clásica, sino porque a diferencia de la revolución política había realmente un modelo dado al que ajustarse: la tecnología y las fuerzas productivas que se habían desarrollado en Occidente. «Debemos tomar toda la cultura que el capitalismo ha dejado detrás y construir con ella el socialismo». «Debemos tomar toda su ciencia, tecnología, conocimiento y arte»[66]. Parece como si para establecer el socialismo fuera suficiente que el proletariado se apropiase de este linaje completo, no someterlo a la crítica como hacía, por ejemplo, la *Proletkult*. La contradicción de la revolución es por ello fascinante: el atraso y la devastación de la sociedad rusa, la drástica profundidad de sus problemas, es lo que la lleva a una posición no revolucionaria, «continuista», que tiene por referente la posición del capitalismo occidental; al mismo tiempo, la verdadera noción de transformación cultural —el equivalente en la

vida cotidiana de lo moderno en el reino de la estética, o de la revolución en el reino de la política— aparece como una frivolidad en una nación famélica, iletrada y sin experiencia cívica. La profundidad de la necesidad social es la causa por la que la revolución misma no puede penetrar a las profundidades del yo.

Aquí se encuentra, pues, el Lenin que, junto al hombre de vanguardia, resulta menos apetitoso para la izquierda actual: el campeón de la industrialización y de la Ilustración occidental, el hombre para el que la ciencia y la tecnología son políticamente neutras, el eurocéntrico admirador de expertos técnicos y de las técnicas fordistas. Y hubiera sido positivo para él que hubiera reflexionado sobre este campo con el mismo atrevimiento con que lo hizo en el campo político. Pero las nefastas limitaciones materiales, así como su convicción personal, le impidieron dar ese salto. Esto plantea una pregunta importante a aquellos radicales cuyo enemigo es tanto la modernidad como el capitalismo: ¿hasta qué punto depende de la prosperidad material el pensamiento de vanguardia sobre la cultura y la identidad? O lo que es lo mismo, ¿hasta qué punto depende de la misma modernidad que proclama repudiar? La modernidad en este aspecto es algo parecido a la fama, son los que la tienen los que dicen despreciarla.

El texto más audazmente vanguardista de Lenin es seguramente *El Estado y la revolución*; vanguardista no solamente en el sentido de estar suspendido sobre el borde afilado de la política, sino en el sentido más técnico de fomentar la política de la forma. Su tesis, derivada de las reflexiones de Marx sobre la Comuna de París, de que el poder socialista debe suponer no una simple transición de una clase a otra, sino de una modalidad de poder a otra, pertenece al clima vanguardista que empujó a Walter Benjamin a insistir, en su ensayo «El autor como productor», en que el arte genuinamente revolucionario transforma las propias instituciones culturales en vez de bombear un contenido nuevo en los viejos canales. Si la visión de Lenin de la cultura y la tecnología tiene el énfasis continuista en el realismo de Lukács, su concepción de los sóviets se parece más a los experimentos teatrales colectivos de Brecht, que pretenden transformar las relaciones de poder entre el escenario, el texto, los actores y la audiencia para revolucionar el concepto mismo de teatro y no sólo su contenido, para desmantelar el aparato teatral completo, en vez de utilizarlo para comunicar un mensaje nuevo en forma de drama naturalista de izquierdas. Sabremos que una revolución ha triunfado cuando, volviendo la vista sobre una amplia franja de tiempo, reconozcamos que ahora sólo hay los más tenues, más formales parecidos entre nuestras concepciones del poder y las de la era prerrevolucionaria, en vez de que podamos reconocer con perplejidad alguna curiosa ceremonia antigua como una versión de lo que ahora llamamos hockey.

Es importante señalar el contraste entre esta visión del poder transformado y la idea del poder omnipresente que Michel Foucault deriva de Nietzsche. Uno podría imaginar ingenuamente que Foucault debería dar la bienvenida a esta versión descentralizada y enraizada, que tiene algunas afinidades con su visión difusionista.

Pero, sin embargo, para sus seguidores realmente no hay nada que elegir entre el sóviet y el Estado centralizado, ya que su propio argumento se mueve a niveles cuasimetafísicos, totalmente indiferentes hacia las distinciones terrenales. Si el poder está en todas partes, tan proteico y voluble como la propia voluntad de poder, ¿cómo no va a ser tan constrictivo y disciplinado en los sóviets como en las autocracias? Esta flamante concepción subversiva del poder no puede proporcionar ninguna guía práctica, ya que cualquier programa político sería una traición secreta, así como su formulación verbal es una traición a las crecientes diferencias del mundo.

Igual que Lenin no «transplantó» simplemente el marxismo a una situación que éste apenas había previsto, tampoco puede plantearse la cuestión de transplantar al propio Lenin a un mundo transnacional. Al final, los bolcheviques simplemente tuvieron demasiado temor a confiar en la clase obrera como podían haber hecho, y su incesante vanguardismo contribuyó a destruir la democracia de los sóviets y a preparar el terreno para el estalinismo. Si es «metafísico» postular continuidades puras (entre Lenin y Stalin), es igualmente metafísico, como algunos trotskistas deberían recordar, postular un misterioso abismo entre ellos. Incluso así, la grotesca traversión que es la versión posmarxista y posmoderna del leninismo no puede escapar sin un desafío. Puede que Lenin haya sido demasiado continuista en su aproximación a la civilización occidental, pero el anverso de ese continuismo estaba en el reconocimiento de que no se puede llegar al socialismo sin un cierto grado de prosperidad. El aprecio que hace Lenin de esta verdad, irónicamente, nos permite una apropiada perspectiva crítica sobre el régimen que surgió de su propia revolución, que iba a llevar al pueblo hasta la modernidad a punta de fusil. Si Lenin, el poderoso oponente del capitalismo, era al mismo tiempo demasiado unilateral respecto al capitalismo occidental, los posmarxisas actuales cometen el error contrario. Olvidan que el socialismo, que la negación vanguardista del modo de producción capitalista, debe al mismo tiempo reconocer con sobriedad su deuda con la gran tradición revolucionaria burguesa y con sus logros materiales, en vez de borrarla en un arrebato de arrogancia moral. Sin semejante continuismo no hay negación. Cualesquiera que fueran sus fracasos, Lenin permanece como un recordatorio eterno de que solamente aquellos que disfrutan de los beneficios de la modernidad pueden permitirse despreciarla tanto.

4. Lenin y el revisionismo

FREDRIC JAMESON

La noche del 25 de junio de 1935, Trotsky tuvo un sueño:

> Ayer por la noche, o más bien pronto por la mañana, soñé que tenía una conversación con Lenin. A juzgar por el lugar, se producía en un barco, en la cubierta de la tercera clase. Lenin estaba echado en un camastro; yo estaba de pie o sentado cerca de él, no lo sé muy bien. Me estaba preguntando con preocupación sobre mi enfermedad. «Parece que has acumulado fatiga nerviosa, debes descansar…». Le contesté que siempre me había recuperado rápidamente de la fatiga, gracias a mi congénita *Schwungkraft* [fuerza de choque], pero que esta vez el problema parecía estar en algún proceso más profundo. «Entonces deberías consultar seriamente (hizo hincapié en la palabra) a los doctores (y decía varios nombres)». Le contestaba que ya había ido a varios y le empezaba a contar mi viaje a Berlín, pero mirándole recordé que estaba muerto. Inmediatamente traté de alejar ese pensamiento para poder acabar la conversación. Cuando acabé de contarle mi viaje terapéutico a Berlín en 1926, fui a añadir, «esto sucedió después de tu muerte», pero me daba cuenta y decía «después de que te pusieras enfermo…»[67].

Este «sueño singularmente emotivo», como lo calificaba Trotsky, lo analiza Lacan en su Sexto Seminario (sobre «el deseo y su interpretación») en la conferencia que pronunció el 7 de enero de 1959. Los lectores de Lacan reconocerán su afinidad con otras historias con las que estaba especialmente fascinado, la más notable el sueño de Freud con su propio padre («él estaba muerto, pero no lo sabía»). Realmente la situación que describe acumula un cierto número de elementos lacanianos: el gran Otro, excluido, castrado, muerto; Dios como la muerte (sin saberlo); el inconsciente como lugar de este desconocimiento de la muerte, muy parecido a ese noúmeno que para Kant es el sujeto (el alma) al que nunca podemos conocer directamente. Resumiré rápidamente las observaciones que hacía Lacan: el desconocimiento de Lenin en el sueño es la proyección del propio desconocimiento de Trotsky, no sólo de su propia muerte (está empezando a sentir el peso de la enfermedad, de los años y la disminución de su extraordinaria energía), sino también del verdadero significado de su sueño. También ha proyectado sobre Lenin el hecho y la experiencia del propio dolor, el dolor de la prolongada enfermedad de Lenin, el «sufrimiento de la existencia» (como lo llama Lacan en otras partes), que surge cuando el deseo deja de ocultarlo. En el sueño, Lenin, el padre muerto, también es el escudo contra ese terror

existencial, una peligrosa pasarela sobre el abismo; como dice Lacan, «la sustitución del padre por el Maestro absoluto, la muerte».

Lenin no sabe que está muerto: este será nuestro tema y nuestro misterio. No sabe que el gigantesco experimento social que creó en solitario y que nosotros llamamos el comunismo soviético ha llegado a un final. Aunque muerto, Lenin permanece lleno de energía y los improperios que recibe de los vivos —que fue el origen del terror estalinista, que tenía una personalidad agresiva y llena de odio, que era un autoritario enamorado del poder y del totalitarismo, e incluso que fue el redescubridor del mercado con su NPE (lo peor de todo)— no sirven para concederle la muerte, ni siquiera por segunda vez. ¿Cómo es, cómo puede ser, que todavía piense que está vivo? Si consideramos nuestra propia posición, que sin duda sería la de Trotsky en el sueño, ¿cuál es nuestro propio desconocimiento, cuál es la muerte de la que Lenin nos protege? O poniendo todo esto en una terminología diferente (la de Jean-Françoise Lyotard), si sabemos de qué trata «el deseo llamado Marx», ¿podemos continuar para afrontar «el deseo llamado Lenin»?

La premisa es que Lenin todavía significa algo, pero quiero señalar que ese algo no es precisamente el socialismo o el comunismo. La relación de Lenin con este último pertenece a la convicción absoluta, y como nunca se cuestiona, tampoco encontraremos en su obra nada nuevo sobre él: Marx es un gran Otro, el gran Otro.

Entonces, qué pasa con lo que para todo el mundo ha sido su contribución fundamental, ¿qué pasa con el partido y la estructura del partido? ¿Sigue estando aquí el significado de Lenin? Sin duda es así, excepto por el hecho de que en nuestros días no hay nadie que quiera plantear la cuestión o mencionar el inmencionable término «partido». La palabra parece albergar lecturas y asociaciones que la mentalidad actual rechaza con profundo desagrado; en primer lugar el autoritarismo y sectarismo de la primera forma del partido de Lenin, después la violencia asesina de la era de Stalin (ejercida, por cierto, tanto sobre los primeros miembros del Partido bolchevique como sobre oponentes y críticos de este último), y finalmente la corrupción del partido de Brezhnev. Todo ello se nos presenta como una horrible lección objetiva de lo que sucede cuando algún partido o «nueva clase» acaba confortablemente incrustado en el poder y sus privilegios. Estos proporcionan muchas razones para reprimir la problemática del partido en su conjunto o por lo menos para alejarse de ella con la convicción, bastante razonable, de que los nuevos tiempos y las nuevas situaciones históricas exigen nuevas ideas sobre la organización y la acción política. Sin duda ello es cierto, pero me parece que más a menudo la apelación al cambio histórico es poco más que una excusa para evitar el conjunto de estos problemas. En un periodo cuya atmósfera política es en gran medida anarquista (en el sentido técnico del término), pensar en la organización resulta desagradable y pensar en las instituciones mucho más. Esta es por lo menos una de las razones del éxito de la idea del mercado: promete orden social sin instituciones, pretendiendo no serlo él mismo. Entonces, de otra manera, lo que llamo el sectarismo de Lenin quizá devuelve su

propia imagen de una manera totalmente no querida e indeseada (su propio mal olor, como decía Sartre) a una izquierda que (por lo menos en Estados Unidos) tradicionalmente ha estado entregada por completo a la lógica del sectarismo, la desintegración y la proliferación.

Más adelante volveré sobre el partido. Pero quizá en este punto puedo plantear algunos problemas conceptuales que ofrecen una aproximación diferente y desacostumbrada a esta cuestión. ¿El problema del partido es un problema filosófico? ¿Es el propio partido un concepto filosófico sobre el que se puede reflexionar o incluso exponer dentro del marco de la filosofía tradicional? Esta no es una pregunta que se pueda responder en términos tradicionales del alguna «filosofía» leninista, que en general, incluso en Althusser, implicaba el problema del materialismo. No estoy demasiado interesado por esa cuestión metafísica; tampoco recogeré la más reciente afirmación del hegelianismo de Lenin (del que hablaré más tarde). Mientras tanto, el estimulante libro de Badiou, que considera el partido una combinación de una función instrumental y una función expresiva[68], ciertamente es acertado en realizar un trabajo filosófico sobre el partido como la «organización de la política, la organización del futuro anterior»[69]; pero no aborda mi planteamiento al que prefiero dejar en la forma y estatus de una pregunta sin responder: ¿qué clase de concepto filosófico constituye el problema o la idea de partido, si es que constituye alguno?

Se puede advertir, no obstante, que ya existe tal cosa como la filosofía política, una rama reconocida de la filosofía tradicional como tal, que incluye a Hobbes, Locke, y Rousseau y que da cobijo a ciertos intelectuales modernos como podrían ser Carl Schmitt en un sentido y John Rawls quizá en otro. Es de suponer que dentro de una problemática que plantea la cuestión del Estado y la sociedad civil, de las libertades y los derechos, incluso de la representación política como tal, se podría encontrar algún rincón abandonado donde poder almacenar las reflexiones de Lenin sobre el partido. Sin embargo, con la señalada excepción de Schmitt, esta colección de filósofos no parece excesivamente preocupada por el estatus filosófico de la filosofía política como tal, y raramente busca fundamentarla o situarla sobre el terreno. Mientras tanto, las cuestiones sobre representación y constitución se deslizan rápidamente hacia un reino empírico, en el que se reúnen con el partido leninista en un conjunto de recetas puramente instrumentales e históricas. O por decirlo al revés, ¿no se pueden plantear las mismas cuestiones sobre estos temas, constituciones y parlamentos, por ejemplo, y al mismo tiempo presentar la cuestión de su estatus propiamente filosófico? Incluso en Hegel, que estaba tan intensamente preocupado por la interrelación de sus diversos subsistemas, encontramos poco más que un fundamento de la política y de las forma del Estado en algo que se deduce de la naturaleza humana o, con otras palabras, en una ontología completamente diferente a la dialéctica de la *Lógica*. Estas cuestiones sin duda transmiten algunas de mis propias dudas y sospechas sobre la filosofía política en general; también volveré sobre ellas más adelante.

Finalmente, hay una forma más ingenua e impresionista de hablar de todo esto que para mí tiene su valor y sigue siendo sugerente. Me refiero al sentimiento que todos tenemos y que algunas veces, como esta, expresamos con un cierto asombro y admiración de que Lenin siempre piensa en clave política. No hay una palabra que escriba, un discurso que pronuncie, un ensayo o un apunte que redacte, que no sea político en ese sentido, incluso más, que no vaya dirigido por la misma clase de impulso político[70]. Para otros esto puede resultar algo obsesivo, repulsivo e inhumano, y esa ansiedad respecto a la política nos trae la palabra más noble de «reductiva» para calificar una mente como esa, impasiblemente centrada en su objetivo. Pero esta reducción de todo a la política, a pensar políticamente, ¿es «reductiva»? ¿Qué es lo que se reduce, qué queda fuera o reprimido? ¿No es extraordinario presenciar lo que ocurre cuando toda la realidad se entiende a través de lo Absoluto de este enfoque o de esta óptica? ¿No es extraordinario contemplar esta concentración única de energía humana? Mejor aún, procediendo a la inversa, ¿puede semejante reducción absoluta ser considerada un deseo? Si es así, ¿un deseo de qué, que se llama cómo? ¿O es esto la auténtica instrumentalización en su forma final más angustiosa, la transformación de todo en un medio, la distribución de todos en medios u obstáculos (amigo o enemigo de Schmitt)? ¿Qué posible fin podría justificar la omnipotencia del pensamiento político, o como prefiero decir, de pensar políticamente? Por ello regreso despacio a mi pregunta inicial: ¿es incompatible pensar políticamente con el pensamiento filosófico? ¿Qué podría justificar su centralidad y su nuevo estatus, que podría compararse con el papel del *cogito* en otros sistemas filosóficos? ¿Pensar políticamente ofrece una fuente de certeza y un test para la duda alrededor de los que se pueda organizar algún sistema o posición filosófica absolutamente nuevos? En cualquier caso quedará claro que, al margen de lo que sea pensar políticamente, tiene poco que ver con las concepciones tradicionales de la política o de la teoría política, y menos aún con esa intraducible distinción que ha tenido éxito en Francia en los últimos años, entre *le politique* y *la politique*. ¿Podemos aventurarnos a decir que en este sentido Lenin no tiene nada que ver con la política, si ésta se refiere a cualquiera de esos enfoques tradicionales o contemporáneos?

Pero ahora necesitamos examinar otra alternativa tradicionalmente influyente, aunque en los últimos años haya sufrido el mismo oprobio que el problema del partido. Esta alternativa a lo político es lo económico, ante todo lo económico en el sentido marxiano, es decir, economía marxista, un campo y una categoría que inmediatamente remiten por propio derecho a cuestiones filosóficas, en especial a la cuestión de si la economía marxista es realmente una economía en sentido tradicional. Sin duda la crítica de la economía política nos lleva más allá de la propia economía política, un recorrido que por lo menos tiene la ventaja de bloquear esos tentadores caminos que conducen a las llanuras de la economía burguesa y del positivismo. Si actualmente tanta gente está tratando de considerar su regreso a la

economía política es para localizar ese otro camino que puede conducir fuera de ella, en la otra dirección del marxismo, que de aquí en adelante es como identificaré más simplemente a la economía marxista como tal en todo lo que es específico en ella.

En este sentido el marxismo, que no es ni una ontología económica ni una crítica o deconstrucción puramente negativa, está presidido por dos generalidades, dos nombres abstractos y universales de cuyo estatus filosófico también tenemos que preocuparnos: capitalismo y socialismo. El capitalismo es la máquina cuyo dinamismo y perpetua expansión procede de las contradicciones irresolubles que lleva consigo y que definen su esencia; el socialismo es ese proyecto o posibilidad de producción colectiva o cooperativa, algunos de cuyos rasgos pueden vislumbrarse dentro de nuestro propio sistema (capitalista). ¿Son algunos de estos «sistemas» conceptos filosóficos? Ciertamente los filósofos han intentado una y otra vez traducirlos a conceptos filosóficos más respetables aunque paradójicos, como el uno y los muchos. Estas traducciones, pese a ser estimulantes, siempre parecen llevarnos de vuelta a los juicios y clasificaciones ideológicas más estériles, aunque sólo sea porque como cualquier par binario, el uno y los muchos mantienen lugares cambiantes. Para los marxistas es el capitalismo el que es el uno (ya sea en la forma del Estado o del sistema), mientras que para los otros es el socialismo el que es el uno totalitario y malo, y el mercado el que de alguna manera es un espacio más democrático de pluralismo y diferencia. El problema es que ninguno de los dos conceptos, si eso es lo que son, son empíricos; ambos designan el espacio vacío aunque indispensable de lo universal. Como pensador, Lenin empieza a aproximarse a todo esto por medio de su tardío momento hegeliano y su vuelta a la gran *Lógica*, como Kevin Anderson y otros han demostrado tan brillantemente[71]. Pero en ese punto estamos bastante lejos de la economía en el sentido marxiano (incluso aunque estemos bastante cerca de *El capital* de Marx en el sentido dialéctico).

¿Es Lenin un pensador económico? Ciertamente hay maravillosos pasajes utópicos en *El Estado y la revolución*, todo el mundo está de acuerdo en que *El desarrollo del capitalismo en Rusia* es un clásico del análisis socioeconómico, y que *El imperialismo, fase superior del capitalismo* subraya realmente una de las contradicciones fundamentales del capitalismo, aunque sólo sea una. También está claro que en Rusia, la situación externa de la revolución en los tiempos de la Primera Guerra y todavía más durante la Guerra Civil, era tal que reflexiones semejantes sobre el socialismo no podían estar en el primer plano de la agenda de Lenin.

Pero me gustaría señalar un tema estructural más profundo. Siempre me ha parecido que no sólo la peculiaridad sino también la originalidad del marxismo como sistema de pensamiento (o mejor todavía, igual que el psicoanálisis, como particular «combinación de teoría y práctica») se encuentra en la manera en la que en él se superponen y coexisten dos modos spinozianos completos: uno es el de la economía capitalista, el otro el de la clase social y la lucha de clases. En cierto sentido los dos son lo mismo; y sin embargo cada uno de ellos está gobernado por diferente

vocabulario, de tal manera que no están interrelacionados mediante algún metalenguaje sino que ambos lenguajes constantemente exigen traducción, incluso diría descodificación. Si esto es así, el código dominante de Lenin es claramente el de la clase y la lucha de clases, y rara vez el de la economía.

Pero también quiero insistir en que para el marxismo la economía tiene prioridad, como instancia finalmente determinante. Sé que no es una posición muy en boga (incluso aunque en la era de la dominación mundial del mercado puede que tal vez vuelva a tener su atractivo). Dicho sea de paso, quiero dejar claro que cuando utilizo las palabras economía y economías no tienen nada que ver con esa conciencia y esa política puramente sindical que, hace mucho tiempo y en otra situación, Lenin designaba con el término economicismo (incluso aunque el fenómeno del economicismo ciertamente esté muy presente entre nosotros). Sin duda, el término *economía* no es satisfactorio para describir al marxismo, igual que sexualidad tampoco describe al psicoanálisis freudiano. Este último no es una erótica, ni una forma de terapia sexual, y describir el psicoanálisis en términos de alguna instancia sexual finalmente determinante, resulta realmente una descripción muy generalizadora e impresionista. Aún así, siempre que Freud notaba un movimiento de sus discípulos hacia una formulación calculada para diluir el puro escándalo empírico de lo sexual y generalizar la libido para adentrarnos en áreas más inespecíficas y metafísicas del poder, la espiritualidad o lo existencial (como los bien conocidos momentos de Adler, Jung y Rank), retrocedía teóricamente con algún agudo e incluso instintivo sentido del centro y los límites de su objeto, como originalmente constituido. Estos son realmente los momentos más admirables y heroicos de Freud en los que obstinadamente se mantiene fiel a sus propios descubrimientos y perspectivas. Por ello no podemos decir positivamente que la sexualidad es el centro de las teorías de Freud, pero uno puede decir que cualquier retirada del hecho de la sexualidad abre una clase de revisionismo que el propio Freud no dudaba en criticar y denunciar con rapidez[72]. (¿Significa esto que el tardío concepto de Freud de la pulsión de muerte es *su* NPE?).

Me gustaría realizar un razonamiento similar a éste en cuanto a la centralidad de la economía en el marxismo. Claramente, el marxismo no es una economía en cualquiera de los sentidos tradicionales, pero todos los intentos de sustituir la economía por otra temática, o incluso de proponer temáticas adicionales y paralelas, como las del poder o de la política en cualquiera de sus sentidos tradicionales, deshacen todo lo que constituyó la originalidad y la fuerza del marxismo como tal. La sustitución de lo económico por lo político era, por supuesto, la maniobra habitual de todos los ataques burgueses al marxismo que pretenden trasladar el debate del capitalismo a la libertad, de la explotación económica a la representación política. Pero desde los diversos movimientos izquierdistas de los años sesenta, desde Foucault por un lado, a los innumerables renacimientos del anarquismo por otro, los marxistas han estado poco atentos, ya fuera por razones tácticas o por ingenuidad

teórica, a semejantes sustituciones y rendiciones fundamentales. También entonces, comenzando creo con Poulantzas y a la luz de los publicitados abusos en la Unión Soviética, se extendió cada vez más la convicción de que la debilidad fundamental del marxismo era que estructuralmente carecía de una dimensión de la teoría política (y judicial); que tenía que ser enriquecido por alguna nueva doctrina de la política y la legalidad socialista. Creo que esto fue un gran error, y que la verdadera fuerza y originalidad del marxismo siempre fue que no tenía una dimensión política de este tipo, y que era un sistema de pensamiento o de unidad de la teoría con la práctica completamente diferente. La retórica del poder en cualquiera de sus formas siempre hay que considerarla una forma fundamental de revisionismo. Debería añadir que la impopular opinión que estoy expresando puede ser más razonable en la actualidad de lo que hubiera podido ser en décadas anteriores (las décadas de la Guerra Fría y de la liberación del Tercer Mundo). Ahora está claro que todo es económico de nuevo, y ello incluso en el más vulgar de los sentidos marxistas. En la globalización, en sus dinámicas externas así como en sus efectos internos o nacionales, debería estar claro una vez más hasta qué punto incluso las cosas que parecen temas puramente políticos o de poder, se han vuelto lo suficientemente transparentes como para vislumbrar los intereses económicos que se haller tras ellas.

Pero ahora nos encontramos con un problema, porque he afirmado que el marxismo se basa en una prioridad estructural de la economía sobre la política, al mismo tiempo que concedía que Lenin tenía que ser considerado un pensador fundamentalmente político en vez de un teórico de la economía, y menos aún del socialismo. ¿Significa esto que Lenin no es un pensador marxista representativo? ¿O explica por qué se necesitaba añadir con un guión el leninismo al marxismo, en el orden adecuado, para identificar la nueva doctrina y sugerir que Lenin de hecho tenía algo único y diferente, suplementario, que añadir a Marx?

La solución a la paradoja se encuentra en la introducción de un tercer término, del que sería tentador decir que de alguna manera reúne y vuelve indistinguibles estas dos alternativas, la política y la económica. Creo que esa formulación es correcta no de manera estructural, sino en sentido temporal, en el Acontecimiento del que habla Badiou y el término que es el verdadero centro del pensamiento y la práctica de Lenin es, como quizá ya se pueda imaginar, el término «revolución». Tampoco es un concepto popular en nuestros días y es mucho más embarazoso que cualquiera de las otras consignas que he mencionado. Que revolución puede ser un concepto auténticamente filosófico, con mucha más facilidad que ideas como partido o capitalismo, se podría demostrar por medio de la tradición filosófica, aunque pudiéramos desear seguir esperando una filosofía más plenamente desarrollada de la revolución en nuestro tiempo.

Si me atreviera a esbozar mis propios requerimientos para la llegada de semejante filosofía, insistiría en dos dimensiones distintas que de alguna manera están unidas e identificadas, aunque sea fugazmente, en el momento de la revolución. Una es la del

Acontecimiento, del que uno debe decir que alcanza una polarización absoluta. (La definición que hace Schmitt de política es por ello en realidad una aprensión distorsionada de la revolución como tal). Esta polarización constituye el momento único en el que la dicotómica definición de clase se ve concretamente realizada.

La revolución es también el único fenómeno en el que la dimensión colectiva de la vida humana surge hasta la superficie como estructura central, el momento en el que una ontología colectiva puede por lo menos ser aprehendida de otra manera que no vaya adjunta a la existencia individual, o a esos momentos eufóricos de la manifestación o la huelga, que de hecho son otras tantas alegorías de lo colectivo, igual que el partido o la asamblea son alegorías de la revolución. (En un momento regresaré a esta noción decisiva de lo alegórico).

Pero todas estas características todavía tienden a evocar imágenes arcaicas que ponen de relieve la violencia. Sobre ella es decisivo decir una y otra vez que en la situación revolucionaria la violencia procede en primer lugar de la derecha, de la reacción, y que la violencia de la izquierda es una reacción contra ella. De todos modos, ninguna de las imágenes de los apropiamientos concretos del poder —las grandes revueltas campesinas (de las cuales Ramachandra Guha nos ha mostrado que están muy lejos de ser espontáneas)[73], la Revolución francesa, la desesperada revuelta de los luditas (que Kirckpatrick Sale ha recuperado oportunamente para la propia tradición revolucionaria)[74], el golpe de Lenin en Octubre, o la triunfante marea de las Revoluciones china o cubana— parecen muy apropiadas o tranquilizadoras cuando llegamos a la era posmoderna, la era de la globalización.

Por ello, en este punto debemos insistir en que la revolución tiene otra cara o dimensión igualmente esencial, que es la de proceso en sí mismo (en oposición al Acontecimiento). Desde ese ángulo la revolución se ve como un proceso largo, complejo y contradictorio de transformación sistémica, amenazado en cada momento por el olvido, el agotamiento, la retirada hacia la ontología individual, la desesperada invención de «incentivos morales» y, por encima de todo, por la urgencia de la pedagogía colectiva, de la realización punto por punto de un mapa cartográfico de las maneras en las que tantos acontecimientos y crisis individuales son en sí mismos componentes de una inmensa historia dialéctica, una historia invisible y ausente como percepción empírica en cada uno de esos puntos, pero cuyo movimiento de conjunto les da su significado. Es precisamente esta unidad de lo ausente y lo presente, de lo universal y lo particular, de lo global y lo local en la que tanto se insiste hoy día; es esta unidad dialéctica, que llamo alegórica, la que exige a cada paso una conciencia colectiva de la manera en la que se interpreta la revolución, simbólica y realmente, en cada uno de sus episodios existenciales.

Quizá ahora está más claro por qué el verdadero significado de Lenin no es ni político ni económico, sino más bien una fusión de ambos dentro del Acontecimiento-como-proceso y del proceso-como-Acontecimiento que llamamos revolución. El verdadero significado de Lenin es el requerimiento perpetuo para

mantener con vida la revolución, mantenerla con vida como posibilidad incluso antes de que suceda, mantenerla con vida como proceso en todos esos momentos en que está amenazada por la derrota o peor aún, por la rutina, el compromiso o el olvido. Él no sabía que estaba muerto: ese también es el significado para nosotros de la idea de Lenin; el de mantener con vida el ideal de revolución como tal en un tiempo en el que esta palabra y esa idea se han convertido virtualmente en un escollo bíblico o en un escándalo.

Aquellos que han deseado quitar de en medio esta idea han encontrado necesario realizar una operación preliminar muy esclarecedora: primero han tenido que socavar y desacreditar la noción de totalidad o, como se dice más frecuentemente en la actualidad, la noción de sistema como tal. Porque si no existe un sistema como tal en el que todo está interrelacionado, entonces está claro que resulta innecesario e improcedente evocar un cambio sistémico. Pero en cuanto a ello, para nosotros las lecciones decisivas se encuentran en la política contemporánea y en el destino de la socialdemocracia en particular. Hablo como alguien que se encuentra muy lejos de avalar el sectarismo leninista como estrategia política práctica y su intransigente rechazo de conciliadores y socialdemócratas (en el sentido moderno). En la actualidad, hablando por lo menos desde la perspectiva de Estados Unidos, pero me atrevería a decir que también desde la de los países de la Unión Europea, la tarea más urgente es la defensa del Estado de bienestar y de esas regulaciones y derechos que han demostrado ser barreras frente a un mercado completamente libre y sus prosperidades. El Estado de bienestar es desde luego el gran logro de la socialdemocracia en la posguerra, aunque en Europa continental se conozcan tradiciones más largas y antiguas. Pero me parece importante defenderlo, o todavía mejor, dar a la socialdemocracia y a la así llamada Tercera Vía una oportunidad de defenderlo, no porque semejante defensa tenga alguna esperanza de triunfar, sino por el contrario precisamente porque desde la perspectiva marxiana está condenada al fracaso. Debemos apoyar a la socialdemocracia porque su inevitable fracaso constituye la lección básica, la pedagogía fundamental de una genuina izquierda. Y me apresuro a añadir que la socialdemocracia ya ha fracasado en todo el mundo: algo que uno puede presenciar dramática y paradójicamente en los países del Este, sobre los cuales de manera general se dice únicamente que en ellos ha fracasado el comunismo. Pero la rica y privilegiada experiencia histórica de esos países es mucho más compleja e instructiva que eso. Si uno puede decir de ellos que sufrieron el fracaso del comunismo estalinista, también se puede añadir que después sufrieron el fracaso del neoliberalismo, del capitalismo ortodoxo de libre mercado y que ahora se encuentran en el proceso de experimentar el fracaso de la propia socialdemocracia. Esta es la lección, y es una lección sobre sistemas: no se puede cambiar nada sin cambiar todo. Esa es la lección del sistema, y al mismo tiempo, si se ha seguido mi razonamiento, la lección de la revolución. En cuanto a la lección sobre estrategia, la lección de *¿Qué hacer?*, espero haber sugerido en estos comentarios una

diferenciación importante entre estrategia y táctica: en otras palabras, no se necesita imitar servilmente las recomendaciones tácticas divisionistas, agresivas y sectarias de Lenin para entender el ininterrumpido valor de una estrategia que consiste en subrayar incansablemente la diferencia entre objetivos sistémicos y parciales, la antigua diferencia (al fin y al cabo ¿hasta dónde nos remontamos en la historia?), entre revolución y reforma.

Él no sabía que estaba muerto. Quiero finalizar estos comentarios con un problema de tipo diferente, uno que todo el mundo estará de acuerdo en que está completamente relacionado con el significado revolucionario de Lenin, pero cuya relación con ese significado sigue siendo un rompecabezas y un problema. Sigo pensando que es un problema filosófico, pero de qué forma es filosófico forma parte del propio problema. Quizá lo pueda sintetizar rápidamente con la palabra carisma (en sí misma una parte, el extremo final por así decirlo, de la imprecisa noción de totalitarismo que significa represión, por un lado, y dependencia del líder, por otro). Cualquier experiencia o experimento revolucionario que conozcamos también ha sido nombrado por medio de un líder y a menudo ha estado unido al destino personal de ese líder, aunque fuera desde la perspectiva biológica. Esto nos debe resultar algo escandaloso: por un lado, es alegóricamente inadecuado que un movimiento colectivo se represente por medio de un único individuo. Hay algo antropomórfico en este fenómeno, en el mal sentido en el que durante muchas décadas de pensamiento moderno y contemporáneo hemos aprendido a mantener una vigilante sospecha no solamente sobre el individualismo y el espejismo del sujeto central, sino sobre el antropomorfismo en general y el humanismo que inevitablemente trae consigo. ¿Por qué debería un movimiento político, que tiene su programa sistémico autónomo, ser dependiente del destino y del nombre de un individuo único, hasta el punto de verse amenazado por la disolución cuando ese individuo desaparece? La explicación más reciente, la del fenómeno de la generación que de repente hemos descubierto trabajando milagrosamente en la historia, no resulta especialmente satisfactoria (y realmente requiere, por propio derecho, alguna explicación histórica de una teoría y de una experiencia histórica).

El individuo parece significar la unidad, esa era la explicación desde Hobbes a Hegel; y ciertamente parecía haber mucha certeza empírica de la función de semejante individualidad para mantener unido un inmenso colectivo, para contener esa marea de sectarismo, desintegración y secesión que amenaza a los movimientos revolucionarios como un fallo de la naturaleza humana. El carisma, de cualquier forma, es un pseudoconcepto completamente inútil o una ficción pseudopsicológica: simplemente da nombre al problema que hay que resolver y al fenómeno que hay que explicar. Sin embargo se nos dice que Lenin estuvo lejos de ser un orador carismático como muchos, aunque no todos, de los otros grandes dictadores. Más tarde viene el peso de la leyenda elaborada con posterioridad, pero ¿cuál es su función? Ahí está la cuestión de la legitimación y de la violencia o del terror, pero ¿qué es la legitimación

en primer lugar?

¿Tendrá que explicarse todo esto psicoanalíticamente, ya sea en términos de transferencia al padre o al gran Otro?[75]. Los «cuatro discursos» de Lacan parecían ofrecer un marco de análisis menos simplista, planteando una variedad de relaciones con el «sujeto supuestamente conocido». Incluyen, junto al aparentemente fundamental «discurso del Maestro», el de la universidad, el de la histérica y el del analista, que significativamente no coincide con el del Maestro, a pesar de la propia situación evidente de Lacan en estas dos posiciones. Pero la misma picardía y carácter zen de los propios pronunciamientos de Lacan pueden tomarse como una estrategia deliberada para evitar o evadir la posición del propio Maestro, que nunca puede coincidir con la ilusión del «sujeto que se supone que conoce», es decir del Conocimiento Absoluto. Realmente, en ese sentido, quizá el discurso del Maestro sólo exista para otras gentes, las cuales pueden ser identificadas en el discurso de la universidad, que plantea todas las verdades como refrendadas y que cristaliza alrededor de la propiedad privada de los nombres adecuados (identificándose a sí mismo como deleuzianos, spinozistas, leninistas gramascianos, etc.). El discurso de la histérica desea después abrirse camino entre todo esto hasta la «sinceridad» y el deseo como tal que el sujeto busca desesperadamente para realizar y satisfacer (cuando no para identificarlo en primer lugar). Queda el discurso del analista, que explora los ritmos del enunciado para poder oír el deseo actuando en sus pulsaciones: esta es seguramente la posición del gran líder político, que escucha el deseo colectivo y cristaliza su presencia en manifiestos y «consignas» políticas[76]. Pienso de pasada, no obstante, en el comentario de Elizabeth Roudinesco en su historia de la política del propio movimiento lacaniano, sobre que esta estructura política ofreció el espectáculo único de una monarquía absoluta combinada con una democracia anarquista de base igualmente absoluta[77]. Es un modelo interesante (y maoísta) cuyos resultados, sin embargo, parecen haber sido tan catastróficos como las secuelas de la mayoría de los movimientos revolucionarios en los que se puede pensar.

Por mi parte me imaginé un modelo diferente, que es tan grotesco como para merecer mencionarlo de pasada. Entonces todavía vivía Tito, y se me ocurrió que había un lugar, dentro de la teoría revolucionaria, para algo como un concepto de monarquía socialista. Esta monarquía empezaría como una monarquía absolutista, para después, en el curso de las cosas, derivar en algo extremadamente limitado como una monarquía constitucional, en la que el renombrado y carismático líder ha quedado reducido a una figura meramente figurativa. Por muy deseable que esto sea, no parece haber sucedido tampoco muy a menudo, si es que ha sucedido alguna vez. Por ello valoro mucho el regreso de Slavoj Žižek al supuestamente conservador Hegel, en cuya concepción el lugar del monarca, indispensable pero aun así ajeno al sistema, es un mero punto formal sin contenido[78]. Esto sería algo como pagar su tributo al antropomorfismo mientras se lo sitúa como si estuviera en vías de desaparición. ¿Es ésta la manera de afrontar a Lenin, muerto sin saberlo?

¿Acabaré con una pregunta o con una proposición? Si es con la primera, ya está hecha; si es con la segunda, sólo querría observar que si uno quiere imitar a Lenin, tiene que hacer algo diferente. *El imperialismo, fase superior del capitalismo* representó el intento de Lenin de teorizar el surgimiento parcial de un mercado mundial; con la globalización, éste último se presenta más completo, o por lo menos más tendencialmente completo, y como con la dialéctica de la cantidad y la cualidad, ha modificado la situación que describía Lenin más allá de cualquier reconocimiento. La dialéctica de la globalización, la aparente imposibilidad de desconexión, es nuestra «contradicción específica» frente a la cual nuestro pensamiento político permanece encadenado.

5. Un gesto leninista hoy
Contra la tentación populista

SLAVOJ ŽIŽEK

El triste sino de Jože Jurančič, un viejo revolucionario comunista esloveno, resulta una metáfora perfecta de los avatares del estalinismo. En 1943, cuando capituló Italia, Jurancic dirigió una rebelión de prisioneros yugoslavos en un campo de concentración de la isla de Rab, en el Adriático: bajo su liderato, 2000 prisioneros famélicos desarmaron a manos limpias a 2200 soldados italianos. Después de la guerra fue arrestado y encarcelado en la cercana y pequeña Goli Otok («isla desnuda»), un famoso campo de concentración comunista. En ese tiempo fue movilizado, junto a otros prisioneros, para construir un monumento conmemorativo del décimo aniversario de la rebelión de 1943 en Rab. Resumiendo: como prisionero de los comunistas, Jurancic se construyó un monumento *a sí mismo*, a la rebelión liderada por él. Si hay algo que pueda llamarse (no precisamente justicia, sino) injusticia poética, es esto: ¿no es el destino fatal de este revolucionario, pues, la fatalidad de todo el pueblo sometido a la dictadura estalinista, la de millones de personas que primero derrocaron heroicamente el *ancién régime* por medio de la revolución y luego, esclavizados por la nuevas normas, fueron forzados a construir monumentos a su propio pasado revolucionario? Así, pues, este revolucionario es efectivamente un «singular universal», un individuo cuya desgracia representa la desgracia de todos[79].

Por la tanto, la tarea que corresponde es pensar en la *tragedia* de la Revolución de Octubre: percibir su grandeza, su potencial de emancipación único y, simultáneamente, la *necesidad histórica* de su desenlace estalinista. Deberíamos oponernos a dos tentaciones: la opinión trotskista de que el estalinismo no es en definitiva más que una desviación eventual, y la teoría de que el proyecto comunista es, en su mismo núcleo, totalitario. En el tercer volumen de su magnífica biografía sobre Trotsky, Isaac Deutscher hace una perspicaz observación sobre la colectivización forzosa de finales de los años veinte: «[…] al fracasar en su intento de repercusión exterior y de expansión y verse limitada a los confines de la Unión Soviética, esta fuerza dinámica se volvió hacia adentro y comenzó, una vez más, a remodelar violentamente la estructura de la sociedad soviética. Industrialización y colectivización forzosas eran ahora sustitutos de la expansión de la revolución y la liquidación de los kulaks rusos vino a ser el *Ersatz* [sustituto] de la abolición de las reglas burguesas en el extranjero»[80].

A propósito de Napoleón, Marx escribió una vez que las guerras napoleónicas

fueron una especie de exportación de la actividad revolucionaria: desde el momento en que, con Thermidor, se sofocó la agitación revolucionaria, la única manera de darle una salida era desplazarla hacia el exterior, recanalizarla en forma de guerras contra otros Estados. ¿No es la colectivización de final de la década de los años veinte la reaparición del mismo proceso? Cuando la Revolución rusa (que con Lenin se concebía a sí misma expresamente como el primer paso de una revolución paneuropea, como un proceso que sólo podría sobrevivir y llegar a realizarse por medio de una explosión revolucionaria en toda Europa) quedó aislada y constreñida a un único país, las energías tuvieron que liberarse mediante un impulso dirigido hacia el interior. Es en este sentido como habría que entender la típica etiqueta trotskista que designa al estalinismo como el termidor napoléonico de la Revolución de Octubre. El momento «napoleónico» fue su intento de exportar la revolución por medios militares al final de la Guerra Civil en 1920. El intento fracasó con la derrota del Ejército Rojo en Polonia. Si alguien fue realmente un Napoleón bolchevique en potencia, este fue Tukhachevsky.

Los avatares de la política contemporánea hacen palpable una suerte de ley dialéctica hegeliana: una tarea histórica de carácter fundamental que sea la expresión «natural» de la orientación de un bloque político sólo puede ser llevada a cabo por el bloque opuesto. Hace una década, en Argentina, fue Menem, elegido dentro de una plataforma populista, quien llevó a cabo políticas monetarias estrictas y la agenda de privatizaciones del FMI de manera mucho más drástica que sus «liberales» oponentes radicales, partidarios del sistema de mercado. En la Francia de 1960, fue el conservador De Gaulle (y no los socialistas) quien cortó el nudo gordiano concediendo plena independencia a Argelia. Fue el conservador Nixon quien estableció relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y China. Fue el «halcón» Begin quien cerró el Tratado de Camp David con Egipto. O, volviendo otra vez a la historia argentina, durante los años treinta y cuarenta, en el apogeo de la pelea entre los «bárbaros» federalistas (representantes de propietarios de ganado de provincias) y los «civilizados» unitarios (comerciantes de Buenos Aires y similares, interesados en un Estado central poderoso), fue Juan Manuel Rosas el dictador federalista, el populista, quien estableció un sistema centralista de gobierno mucho más fuerte que el que los unitarios se hubieran atrevido a soñar. La misma lógica entró en funcionamiento durante la crisis de la Unión Soviética en la segunda mitad de la década de los años veinte: en 1927, desarrollando la política de pacificación de los agricultores privados, la coalición de leninistas y bujarinistas en el poder atacó ferozmente a la oposición unificada de trotskistas y zinovievistas que propugnaban una industrialización acelerada y luchaban contra los campesinos ricos (mayores impuestos, colectivización). Puede uno imaginarse la sorpresa de la oposición de izquierdas cuando, en 1928, Stalin realizó un repentino giro «a la izquierda» imponiendo políticas de rápida industrialización y colectivización de la tierra, no sólo robándoles el programa, sino realizándolo incluso de una manera mucho más violenta

que la que ellos se hubieran atrevido a imaginar. Sus críticas a Stalin como derechista termidoriano quedaron repentinamente sin contenido. No es extraño que muchos trotskistas se retractaran y se unieran a los estalinistas, quienes, justo en el momento de la incesante exterminación de la facción trotskista, ejecutaron su programa. Los partidos comunistas descubrieron cómo aplicar «la regla que había permitido a la Iglesia romana durar 2000 años: condenar a aquellos de cuyas políticas uno se apropia y canonizar a aquellos de los que no se toma nada»[81]. Y, casualmente, el mismo malentendido tragicómico se dio en Yugoslavia a comienzos de la década de los setenta: después de las grandes manifestaciones estudiantiles, durante las que se escucharon proclamas en pro de la democracia, junto con acusaciones de que los comunistas en el poder propiciaban políticas a favor de los tecnócratas nuevos «ricos», el contraataque comunista que aplastó a la oposición se legitimó, entre otras cosas, con la idea de que los comunistas habían escuchado el mensaje de las protestas estudiantiles y habían hecho caso a sus demandas. Ahí reside la tragedia de la oposición comunista de izquierdas, que persigue el oxímoron de combinar la política económica «radical» antimercado con proclamas a favor de una democracia auténtica y directa.

¿En dónde nos encontramos hoy con respecto a estos dilemas? Permítasenos comenzar con un evento político cercano: el «No» de franceses y holandeses al proyecto de Constitución europea, que nos sitúa ante una nueva versión de esta extraña ley dialéctica. El «No» francés y holandés fue un claro caso de lo que en la «teoría francesa» se designa como un *significante flotante*: un «No» de significados confusos, inconsistentes y sobredeterminados, un tipo de continente en el que coexisten la defensa de los derechos de los trabajadores y el racismo, en el que la reacción ciega a la percepción de una amenaza y el miedo al cambio coexisten con vagas esperanzas utópicas. Se nos ha dicho que el «No» fue en realidad un «No» a muchas otras cosas: al neoliberalismo anglosajón, a Chirac y al gobierno francés del momento, a la influencia de los trabajadores inmigrantes polacos que venía a reducir los salarios de los trabajadores franceses, y cosas así. Ahora comienza la verdadera batalla: la batalla por el *significado* de ese «No». ¿Quién se lo apropia? ¿Quién —si existe alguien— lo traduce en una visión política alternativa coherente?

Si hay una lectura predominante para el «No» es una nueva variante del viejo dicho de Clinton «¡Es la economía, estúpido!»: se supone que el «No» sería una reacción ante el letargo económico de Europa —ante su rezagamiento respecto a los nuevos bloques de poder económico emergentes, ante su inercia en lo económico, lo social, y en la ideología política— *pero*, paradójicamente, fue una reacción inapropiada, una reacción *en nombre* precisamente de esa inercia de europeos privilegiados, de quienes quieren aferrarse a los viejos privilegios del Estado de bienestar. Fue la reacción de la «vieja Europa», desencadenada por el miedo a todo verdadero cambio, el rechazo a las incertidumbres de ese mundo feliz de la modernización globalista[82]. No es extraño que la reacción de la Europa «oficial»

fuera casi de pánico ante el peligro de las pasiones «irracionales» de racismo y aislacionismo que apoyaron el «No», ante el rechazo pueblerino a la apertura y el multiculturalismo. Uno está acostumbrado a oír quejas sobre la creciente apatía de los votantes, sobre la caída de la participación popular en la política. Los liberales, alarmados, hablan continuamente de la necesidad de movilizar a la gente a base de iniciativas de la sociedad civil, implicarlos más en el proceso político. No obstante, cuando la gente despierta de su modorra apolítica, por regla general lo hace en forma de revuelta populista de derechas, no siendo de extrañar que muchos tecnócratas liberales ilustrados se pregunten ahora si la anterior «apatía» no era más bien una bendición camuflada.

No hay que perder aquí de vista cómo justo estos elementos, que en apariencia constituyen un puro racismo de derechas, en realidad son una versión desplazada de las reivindicaciones de los trabajadores. Por supuesto hay racismo en reclamar el cese de la inmigración de trabajadores extranjeros que amenazan «nuestros empleos». No obstante, habría que tener en cuenta un hecho simple: el origen de la afluencia de trabajadores inmigrados de los países poscomunistas no radica en determinada tolerancia multicultural; en realidad, *es* parte de la estrategia del capital para mantener a raya las demandas de los trabajadores. Por esta razón, Bush hizo más en Estados Unidos por la legalización de los inmigrantes ilegales de origen mexicano que los demócratas, sometidos a la presión de los sindicatos. Irónicamente, el populismo racista de derechas es hoy en día la mejor demostración de que la lucha de clases lejos de estar obsoleta está en crecimiento. La lección que debería aprender de aquí la izquierda es la de no cometer el mismo error de la mistificación del populismo racista, el de trasladar el odio a los extranjeros. Convendría no confundir la hierba con la maleza, es decir rechazar el racismo populista antiinmigrantes por mor de un aperturismo multicultural, obviando su contenido desplazado de lucha de clases. Con todo lo bienintencionada que pretende ser, la mera insistencia en un aperturismo multicultural es la forma más capciosa de lucha contra la clase trabajadora.

Es típica, en este sentido, la reacción de los principales políticos alemanes a la formación del nuevo partido La Izquierda para las elecciones de 2005, una coalición del PDS de Alemania Occidental y los disidentes izquierdistas del SPD: el propio Joschka Fischer alcanzó uno de los puntos más bajos de su carrera cuando dijo que Oskar Lafontaine era «un Haider alemán» (porque Lafontaine denunciaba que la importación de mano de obra barata de Europa del Este provocaba la bajada de salarios de los trabajadores alemanes). Es un claro síntoma de la manera exagerada y alarmada con la que el entorno político (e incluso cultural) dominante reaccionó cuando Lafontaine hablaba de «trabajadores extranjeros», o cuando el secretario del SPD llamaba a los especuladores financieros «plaga de langostas», como si estuviéramos presenciando un auténtico renacimiento neonazi. Esta total ceguera política, esta pérdida de la auténtica capacidad de distinguir entre izquierdas y derechas lo que delata es un pánico ante la politización en sí misma. El rechazo

automático a mantener cualquier forma de pensamiento fuera de las coordenadas pospolíticas establecidas tachándolo de «demagogia populista» es, hasta el momento, la mejor prueba de que, en definitiva, vivimos bajo un nuevo *Denkverbot*. (La tragedia está, sin duda, en que el partido La Izquierda en realidad *es* un partido de pura protesta, sin ningún programa global de cambio que sea viable).

Populismo: las antinomias del concepto

El «No» franco-holandés, por tanto, nos sitúa ante la última aventura en la historia del populismo. Para la elite ilustrada de la tecnocracia liberal, el populismo es intrínsecamente protofascista, la renuncia a la racionalidad política, una rebelión en forma de desbordamiento de pasiones ciegas y utópicas. La réplica más simple a esta desconfianza sería defender que el populismo es intrínsecamente neutral, que se trata de un dispositivo político formal y transferible que puede incorporarse a diferentes compromisos políticos. Este punto de vista lo desarrolló Ernesto Laclau en detalle[83].

Para Laclau, en un bonito caso de autoreferencia, la propia lógica de la estructuración jerárquica puede aplicarse también a la confrontación conceptual entre populismo y política: el populismo es el *objet a* lacaniano de la política, la figura individual que representa la dimensión universal de lo político y, por ello, es «el camino real» para entender lo político. Hegel proporcionó un término para este solapamiento de lo universal con parte de su propio contenido particular: determinación por oposición [*gegensätzliche Bestimmung*], es el modo en que el género universal se encuentra a sí mismo en sus especies particulares. El populismo no es un movimiento político específico sino lo político en estado puro: la «inflexión» del espacio social que puede afectar a cualquier contenido político. Sus elementos son puramente formales, transcendentales, no ónticos: el populismo aparece cuando determinadas demandas «democráticas» (en pro de una mejor seguridad social, mejores servicios de salud, menores impuestos, reclamaciones antibélicas, etc.) se encadenan en una serie de equivalencias y de este concatenamiento surge «el pueblo» como sujeto político universal. Lo que caracteriza al populismo no es el contenido óntico de esas demandas sino el mero hecho formal de que, a través de su concatenamiento, el pueblo emerge como sujeto político y todas las luchas y antagonismos particulares toman la forma de un enfrentamiento entre «nosotros» (el pueblo) y «ellos». De nuevo el contenido del «nosotros» y el «ellos» no está previamente determinado pero constituye precisamente la señal de la lucha por la hegemonía: incluso elementos ideológicos tales como el racismo o antisemitismo descarnados pueden concatenarse en una serie de equivalencias de naturaleza populista, según el sentido en que el «ellos» esté construido.

Ahora queda claro por qué Laclau prefiere el populismo a la lucha de clases: el

populismo proporciona la matriz neutra y trascendental de una lucha abierta, cuyos contenidos y señas están definidos en sí mismos por una lucha ocasional por la hegemonía, mientras que la «lucha de clases» presupone un grupo social en particular (la clase trabajadora) como agente político privilegiado. Este privilegio en sí mismo no es el resultado de la misma lucha por la hegemonía, sino que está basado en la posición social objetiva de este grupo: la lucha ideológica y política no es, en último término, más que un epifenómeno de procesos y poderes sociales «objetivos» y de sus conflictos. Para Laclau, por el contrario, el hecho de que una determinada lucha se vea elevada a la categoría de «equivalente universal» de todas las luchas no es un hecho predeterminado, sino resultado de la lucha política contingente por la hegemonía. En un determinado contexto, esta lucha puede ser la lucha de los trabajadores; en otro contexto, la lucha anticolonialista de los patriotas, y en otro la lucha antirracista por la tolerancia cultural. No hay nada en las cualidades positivas inherentes a una determinada lucha que la predestine a ese papel hegemónico de «equivalente general» de todas las luchas. La lucha por la hegemonía no sólo presupone una escisión irreductible entre la forma universal y la pluralidad de contenidos particulares, sino el eventual proceso por el que uno de esos contenidos se «transustancia» en la encarnación inmediata de la dimensión universal. Según el ejemplo del propio Laclau, en la Polonia de los años ochenta, las reclamaciones particulares de Solidarnosc se vieron elevadas a la encarnación del rechazo global del régimen comunista por parte del pueblo, de modo que todas las versiones diferentes de la oposición anticomunista (desde la oposición del nacionalismo conservador, pasando por la oposición democrático-liberal y la disidencia cultural, hasta la oposición de la izquierda trabajadora) se reconocían a sí mismos en el significante vacío «Solidarnosc».

Así es como Laclau intenta diferenciar su postura a la vez del gradualismo (que reduce la auténtica dimensión de lo político de tal manera que lo único que queda es la realización gradual de unas demandas «democráticas» particulares dentro del espacio social diferenciado) y también de la idea opuesta de una revolución total que vendría a traer poco menos que una sociedad completamente autorreconciliada. Lo que ambos extremos pierden de vista es la lucha por la hegemonía en la que una demanda concreta se ve «elevada a la dignidad de la Cosa», es decir, pasa a ser representativa de la universalidad del «pueblo». Así, el campo de la política queda atrapado en una tensión irreducible entre significantes «vacíos» y «flotantes»: algunos significantes concretos comienzan funcionando como «vacíos», encarnando directamente la dimensión universal, incorporando en la cadena de equivalencias —de cuya totalidad forman parte— un buen número de significantes «flotantes»[84]. Laclau utiliza esta escisión entre la necesidad «ontológica» de un voto de protesta populista (condicionado por el hecho de que el discurso del poder hegemónico no puede incorporar una serie de reclamaciones populares) y el eventual contenido óntico al que este voto va unido para explicar el supuesto cambio hacia el populismo

de derechas del Frente Nacional por parte de muchos votantes franceses que hasta la década de los setenta apoyaban al Partido Comunista[85]. La elegancia de esta solución reside en que nos agasaja con el aburrido tópico de una supuesta «más profunda (totalitaria, por supuesto) solidaridad» entre la extrema derecha y la «extrema» izquierda.

Aunque la teoría de Laclau sobre el populismo se destaca como uno de los grandes (y por desgracia para la teoría social, raros) ejemplos de auténtico rigor conceptual, habría que reseñar un par de rasgos problemáticos. El primero de ellos se refiere precisamente a su definición de populismo: la serie de condiciones formales que enumera no bastan para justificar que se denomine «populista» a un determinado fenómeno. Algo que hay que añadirle es el modo en que el discurso populista rechaza el antagonismo y construye el enemigo. En el populismo, el enemigo es externalizado o reificado en una entidad ontológica positiva (aunque esa entidad sea fantasmal), cuya aniquilación restablecerá el equilibrio y la justicia. Simétricamente nuestra propia identidad —la del agente político populista— se percibe como preexistente al ataque del enemigo. Recurramos al preciso análisis del propio Laclau de por qué habría que considerar populista al Cartismo:

> Su *leitmotiv* dominante consiste en situar los males de la sociedad no en algo intrínseco al sistema económico, sino exactamente en lo contrario: en el abuso de poder de grupos especuladores y parásitos que controlan el poder político: «la vieja corrupción», en palabras de Cobbett […]. Fue por esta razón por la que el rasgo de la clase dominante que más se destacaba era su ociosidad y su parasitismo[86].

En otras palabras, para un populista la causa de los problemas nunca es, en definitiva, el sistema como tal, sino el intruso que lo corrompe (los especuladores financieros, por ejemplo, no los capitalistas como tales); la causa no es un defecto fatalmente inscrito en la estructura como tal, sino un elemento que no desempeña correctamente su papel dentro de la misma. Para un marxista por el contrario (como para un freudiano), lo patológico (el comportamiento desviado de determinados elementos) es síntoma de lo normal, un indicador de lo que precisamente va mal en esa estructura amenazada por accesos «patológicos». Para Marx, las crisis económicas son la clave para entender el funcionamiento «normal» del capitalismo; para Freud, los fenómenos patológicos, como los brotes histéricos, nos dan la clave de la constitución (y las contradicciones ocultas que sostienen el funcionamiento) de un sujeto «normal». Por esto, el fascismo es en definitiva un populismo. Su figura del judío es el punto equivalente de la serie (ciertamente heterogénea e inconsistente) de amenazas que experimentan los individuos: el judío es a la vez demasiado intelectual, sucio, sexualmente voraz, muy trabajador, un explotador financiero, etc., etc. Aquí encontramos otro rasgo clave del populismo, que Laclau no menciona. El significante

maestro populista para el enemigo no sólo es —como él subraya con razón— vacío, vago, impreciso, etcétera:

> Decir que la oligarquía es la responsable de la frustración de las reivindicaciones sociales no es establecer algo que pueda leerse de las mismas reivindicaciones sociales; es proporcionado desde *afuera* de estas demandas por un discurso en el que aquellas pueden inscribirse […]. Aquí es donde aparece necesariamente el momento de la vacuidad, a continuación del establecimiento de vínculos equivalentes. *Ergo*, «vaguedad» e «imprecisión», pero éstas no son el resultado de algún tipo de situación marginal o primitiva; están incluidas en la naturaleza misma de lo político[87].

En el populismo en sentido estricto, este carácter «abstracto» se complementa siempre, además, con la *pseudoconcreción* de la figura que se selecciona como *el* enemigo, el agente particular que está detrás de todas las amenazas que percibe el pueblo. Se pueden comprar hoy día teclados de ordenador que imitan artificialmente la resistencia al tacto de las viejas máquinas de escribir y también el sonido que hacían al percutir el tipo sobre el papel: ¿qué mejor ejemplo para la necesidad actual de pseudoconcreción? Hoy en día, cuando no sólo las relaciones sociales sino la misma tecnología se vuelven cada vez más «no transparentes» (¿quién puede ver lo que pasa dentro de un PC?), hay una gran necesidad de recrear una concreción artificial que haga posible que los individuos se relacionen con sus complejos entornos como con un mundo de vida dotado de significado. En el mundo de los ordenadores, este fue el paso dado por Apple cuando desarrolló la pseudoconcreción de los iconos. La vieja fórmula de Guy Debord de la «sociedad del espectáculo» toma pues un nuevo giro: las imágenes se crean con el fin de llenar el hueco que separa el nuevo universo artificial del entorno ambiental de nuestro viejo mundo vital; es decir, para «domesticar» ese nuevo universo. ¿No es «el judío», la figura pseudoconcreta del populismo que condensa la multitud de fuerzas anónimas que nos determinan, algo análogo al teclado de ordenador que imita el de una vieja máquina de escribir? El judío como enemigo surge, en definitiva, de fuera de esas reivindicaciones sociales que se perciben a sí mismas como frustradas.

Este complemento a la definición de populismo de Laclau en modo alguno implica cualquier tipo de retorno al nivel óntico. Seguimos estando en el nivel ontológico-formal y, aceptando como aceptamos la tesis de Laclau de que el populismo es una determinada lógica política formal que no está referida a contenido alguno, sólo la completamos con la característica (no menos importante que sus otros rasgos) de objetivar el antagonismo en un entidad positiva. El populismo como tal contiene, por definición, un mínimo, una forma elemental de mistificación ideológica. Esa es la razón de que, aunque efectivamente no es más que un marco o matriz de lógica política que puede aparecer dados determinados avatares políticos

(nacionalismo reaccionario, nacionalismo progresista, etc.), no obstante, en la medida en que en su auténtico sentido transforma el antagonismo social intrínseco en el antagonismo entre «el pueblo» como unidad y su enemigo externo, esconde, «en última instancia», una tendencia protofascista a largo plazo[88].

Esta es la razón por la que resulta problemático considerar cualquier tipo de movimiento comunista como una versión de populismo. Frente a una «popularización» del comunismo, deberíamos permanecer fieles a la concepción leninista de la política como el arte de intervenir en las situaciones coyunturales que, en sí mismas, están ahí como modos específicos de concentración de la contradicción (antagonismo) «principal». Es esta referencia permanente a la contradicción «principal» lo que distingue las auténticas políticas «radicales» de todos los populismos.

Tras sugerir la posibilidad de que el elemento de identificación compartida que mantiene unida a una multitud pueda cambiar de la persona del líder a una idea impersonal, Freud afirma: «Esta abstracción, de nuevo, puede corporeizarse de manera más o menos completa en la figura de lo que podríamos llamar un líder secundario y surgirían variaciones interesantes de la relación entre la idea y el líder»[89]. ¿No resulta esto especialmente adecuado al caso del líder Stalin, quien, en contraste con el líder fascista, es «un líder secundario», el instrumento de personificación de la idea comunista? Esta es la razón por la que los movimientos y regímenes comunistas no pueden conceptualizarse como categoría de populistas.

Ligadas a esto están algunas debilidades adicionales del análisis de Laclau. La unidad mínima en su análisis del populismo es la categoría de «demanda social» (en el doble significado del término: como solicitud y como reclamación). La razón estratégica de la elección de este término es clara: el sujeto de la demanda se establece precisamente por el mismo hecho de plantearla. El «pueblo», por lo tanto, se constituye a sí mismo por medio de cadenas de equivalencias de demandas; el «pueblo» es el resultado performativo de la presentación de esas demandas, no un grupo preexistente. No obstante, el término «demanda» implica un escenario completo en el que un sujeto dirige su demanda a un «otro» que se presupone capacitado para recibirla. ¿No se desenvuelve el propio acto político revolucionario o emancipador más allá del horizonte de estas demandas? La actuación del sujeto revolucionario no se limita a demandar algo, durante mucho tiempo, de los que detentan el poder: quiere destruirlos. Además, a una demanda elemental de este tipo, previa a su eventual encadenamiento en una serie de equivalencias, Laclau la denomina «democrática». Tal como él lo explica, recurre a esta acepción un tanto peculiar para referirse a una demanda que funciona todavía *dentro* del sistema sociopolítico, es decir, una demanda que se recibe como demanda concreta, de manera que no resulta frustrada ni, a causa de su frustración, forzada a inscribirse dentro de una serie antagónica de equivalencias. Aunque subraya que en un espacio político «normal» e institucionalizado existen, desde luego, muchos conflictos que se

negocian uno a uno, sin desencadenar alianzas o antagonismos trasversales, Laclau es asimismo consciente de que también dentro de un espacio democrático institucionalizado pueden formarse esas cadenas de equivalencias. Recordemos cómo, a comienzos de los años noventa en el Reino Unido, bajo el liderazgo conservador de John Major, la figura de «la madre soltera sin empleo» fue elevada a símbolo universal de lo que fallaba en el viejo sistema de Estado de bienestar: todos los «males sociales» fueron de alguna manera reducidos a esta figura (si se produce una crisis presupuestaria del Estado es porque se gasta demasiado dinero en sostener a estas madres y a sus hijos; si existe delincuencia juvenil es porque las madres solteras no ejercen la autoridad necesaria para promover la adecuada disciplina en la educación; etcétera).

Lo que Laclau olvida resaltar no es sólo la especificidad de la democracia en lo que respecta a su contraposición conceptual básica entre la lógica de las diferencias (la sociedad como un sistema regulado global) y la lógica de las equivalencias (el espacio social como la escisión entre dos campos antagónicos que igualan sus diferencias internas), sino además todo el entrelazado interno de esas dos lógicas. Lo primero que hay que destacar aquí es cómo sólo en un sistema político democrático la lógica antagónica de equivalencias está incorporada en el mismo edificio político como su rasgo estructural básico. Da la impresión de que aquí viene más a cuento la obra de Chantal Mouffe[90] en su intento heroico de compaginar democracia y espíritu de lucha agonista, rechazando las dos posturas extremas: por una parte, la apología de la heroica confrontación hostil que deja en suspenso la democracia y sus reglas (Nietzsche, Heidegger, Schmitt); y, por otra, la exclusión de la lucha fuera del espacio democrático, de modo que todo quede en una competición anémica sometida a reglas (Habermas). Aquí tiene razón Mouffe al destacar cómo la violencia retorna en forma vengativa excluyendo a aquellos que no cumplen las normas de la comunicación sin restricciones. De todas formas, el rasgo principal de la democracia en los actuales países democráticos no está en ninguno de estos dos extremos, sino en la muerte de lo político por medio de la mercantilización de la política. El problema principal aquí no es el modo en que los políticos son empaquetados y vendidos como mercancía en las elecciones. Mucho más serio es el problema de que esas mismas elecciones se conciben como una compra de mercancías (el poder, en este caso): implican una competición entre diferentes partidos-mercancía y nuestros votos son como dinero que entregamos para comprar el gobierno que queremos. Lo que se pierde en una concepción así de la política como un servicio más que podemos comprar es la política como un debate público compartido sobre resultados y decisiones que nos conciernen a todos.

Así, pues, parece que la democracia no sólo puede admitir el enfrentamiento, sino que es la única forma política que lo requiere y lo presupone, que lo *institucionaliza*. Lo que otros sistemas políticos perciben como una amenaza (la ausencia de un pretendiente «natural» al poder) la democracia lo eleva a una condición «normal» y

positiva de su funcionamiento: el sitio del poder está vacío, no hay un aspirante «natural» para él, el *pólemos*, la lucha es inexcusable y cada gobierno concreto tiene que pelearse, tiene que ser conseguido por medio del *pólemos*. La observación crítica de Laclau sobre Lefort se equivoca en esto: «Para Lefort, el sitio del poder en las democracias está vacío. Para mí, el problema se plantea de manera diferente: el problema reside en *producir* vacío fuera del campo de actuación de la lógica hegemónica. Para mí el vacío es una forma de identidad, no un lugar estructural»[91]. Ambos vacíos, sencillamente, no son comparables. El vacío del «pueblo» es el vacío del significante hegemónico que totaliza la cadena de equivalencias, esto es, aquel cuyo contenido concreto es «transustanciado» en la personificación del conjunto social, mientras que el vacío del sitio del poder es una distancia que hace que cualquier portador de poder concreto sea «deficiente», contingente y temporal.

El otro rasgo descuidado por Laclau es la paradoja fundamental del fascismo autoritario que es casi el inverso exacto de lo que Mouffe llama «la paradoja democrática»: si la apuesta de la democracia (la institucionalizada) es integrar la misma pugna antagónica dentro del espacio institucional diferenciado, convirtiéndola en lucha regulada, el fascismo se mueve en la dirección contraria. El fascismo, en su modo de actuar, lleva a su extremo la lógica del combate (habla de «lucha a muerte» entre ellos y sus enemigos y propugna siempre —si no la ejecuta— una cierta amenaza extrainstitucional de violencia, una «presión directa del pueblo» que sortea los complejos canales institucionales y legales), y postula como meta política precisamente lo contrario, un cuerpo social jerárquico extremadamente ordenado (a nadie ha de asombrar que el fascismo recurra siempre a metáforas orgánicas y corporativas). Esta diferencia puede fácilmente explicarse en los términos de la oposición de Laclau entre «el sujeto de la enunciación» y «el sujeto de lo enunciado» (el contenido): la democracia, admitiendo como admite la lucha antagónica como objetivo (como su enunciado, su contenido, en sentido lacaniano), su proceder es regulado y sistemático. El fascismo, por el contrario, pretende imponer la meta de una armonía jerárquicamente estructurada por medio de un enfrentamiento sin control alguno.

La conclusión que podemos sacar es que el populismo (en el sentido en que nosotros completamos la definición de Laclau) no es el único modo en que se produce un exceso de enfrentamiento más allá del marco institucional democrático para la lucha agónica: ni las (ya fenecidas) organizaciones revolucionarias comunistas ni toda la amplia gama de fenómenos de protesta social y política no institucionales, desde los movimientos estudiantiles de la época de 1968 a las posteriores protestas antibélicas y el más reciente movimiento antiglobalización, pueden calificarse propiamente de populistas. Es paradigmático el caso del movimiento de finales de los años cincuenta y principios de los sesenta contra la segregación racial en Estados Unidos, resumido en el nombre de Martin Luther King. Aunque sus esfuerzos buscaban articular una demanda que de por sí no tenía cabida en las instituciones

democráticas existentes, el movimiento no puede llamarse populista en el sentido auténtico del término: su modo de llevar la lucha y dar forma a su oponente sencillamente no era populista. (Habría que hacer aquí una observación más general sobre los movimientos populares de un único objetivo [por ejemplo, las «revueltas fiscales» en Estados Unidos]: aunque funcionan de manera populista, movilizando a la gente entorno a una reivindicación no aceptada por las instituciones democráticas, *no* parecen encuadrarse en una compleja cadena de equivalencias. Su enfoque se limita a una reivindicación concreta).

… al punto muerto de los compromisos políticos

Aunque para Laclau la retórica se halla operativa en el corazón mismo del proceso político-ideológico, al establecer una articulación de hegemonías, a veces cae en la tentación de reducir los problemas de la izquierda actual a un fracaso «meramente retórico», como en el siguiente pasaje:

> La derecha y la izquierda no se enfrentan en el mismo nivel. Por una parte, la derecha intenta articular distintos problemas que tiene la gente en alguna especie de imaginario político y, por otra, la izquierda emprende la retirada hacia un discurso puramente moral que no toma parte en la lucha por la hegemonía […]. El problema principal de la izquierda es que la lucha no se desarrolla hoy en este nivel del imaginario político. Ella se limita a un discurso racionalista sobre derechos, concebidos de manera puramente abstracta, sin entrar a la palestra de la lucha hegemónica y, sin este compromiso, no es posible una alternativa política progresista[92].

Así, pues, el principal problema de la izquierda es su incapacidad para proponer una visión apasionada de cambio global… ¿pero es realmente así de simple? ¿Es la solución para la izquierda abandonar el discurso racionalista, «puramente moral» y proponer una visión más comprometida con respecto al imaginario político, una visión que pudiera competir con los proyectos neoconservadores y a la vez con sus concepciones izquierdistas del pasado? ¿No se parece mucho esta respuesta a la proverbial contestación del médico a su paciente preocupado: «lo que usted necesita es un buen consejo médico»? ¿Qué tal si nos hacemos la pregunta elemental: *en qué consistiría concretamente esta nueva visión de izquierdas en lo tocante a su contenido*? ¿No está condicionada la decadencia de la izquierda tradicional, su retirada hacia el discurso racionalista moral que ya no entra en la lucha por la hegemonía, por los grandes cambios de las últimas décadas en la economía global? ¿Dónde *hay* entonces una mejor solución global de izquierdas a nuestro actual

problema? A pesar de todo lo que se dice en contra de la Tercera Vía, esta intenta al fin y al cabo proponer una visión que tiene en cuenta esos cambios. No es extraño que la confusión comience a imperar en cuanto nos aproximamos al análisis político concreto. En una entrevista reciente, Ernesto Laclau hizo una extraña acusación contra mí diciendo que yo

> afirmaba que el problema con Estados Unidos está en que actúa como una potencia global pero no piensa como una potencia global, sino solamente de acuerdo a sus propios intereses. La solución es pues que debería pensar y actuar como una potencia global, que debería asumir su papel de policía mundial. Para alguien como Žižek, que viene de la tradición hegeliana, decir algo así significa que Estados Unidos viene a ser la clase universal […]. La función que Hegel atribuye al Estado y Marx al proletariado, Žižek se la confiere ahora a la culminación del imperialismo estadounidense. No hay base alguna para pensar que las cosas van a ser así. Yo no creo que ninguna causa progresista, en ninguna parte del mundo, pueda pensar en esos términos[93].

No cito este pasaje para recrearme en lo forzado y ridículo de su maliciosa interpretación: por supuesto, yo nunca defendí que Estados Unidos fuera una clase universal. Cuando yo constaté que Estados Unidos «actúa de modo global y piensa de modo local», mi opinión no era que debería pensar y actuar globalmente; se trataba sencillamente de que esta brecha entre universalidad y particularidad es *estructuralmente necesaria*, razón por lo cual Estados Unidos está cavando a la larga su propia tumba. Por cierto, *ahí es* donde reside mi hegelianismo: el motor del proceso histórico-dialéctico es precisamente esa *brecha* entre acción y pensamiento. La gente no hace lo que cree estar haciendo: mientras el pensamiento es formalmente universal, el acto como tal particulariza, y esta es la razón por la que, precisamente para Hegel, no existe un sujeto histórico autotransparente: todos los sujetos sociales, en el momento de actuar, quedan atrapados en «la perfidia de la razón» y desempeñan su papel gracias, precisamente, al fracaso en la obtención de su objetivo. En consecuencia, la brecha de la que nos estamos ocupando no es simplemente la brecha entre la forma universal del pensamiento y los intereses particulares que sustentan «efectivamente» nuestros actos legitimados por el pensamiento universal: el auténtico descubrimiento de Hegel consiste en que precisamente la forma universal en cuanto tal, en su oposición al contenido particular que excluye, se particulariza a sí misma, se convierte en su opuesto, por eso no hace falta buscar ningún contenido particular «patológico» que empañe la pura universalidad.

La razón por la que cito este pasaje es para hacer un preciso apunte teórico sobre el estatus de la universalidad: nos enfrentamos aquí a dos lógicas de universalidad opuestas, que han de diferenciarse estrictamente. Por una parte está la burocracia del Estado como la clase universal de una sociedad (o, yendo más lejos, Estados Unidos

como policía mundial, como promotor y garante universal de los derechos humanos y la democracia), el agente directo del orden global; por otro lado, está la universalidad «supernumeraria», la universalidad personificada en el elemento que se sale del orden existente y que, aunque interno a éste, no tiene propiamente lugar dentro del mismo (lo que Jacques Rancière llama la «parte de la no-parte»). No sólo no son ambas cosas lo mismo[94], sino que, en último término, la lucha es precisamente *la lucha entre esas dos universalidades*, no simplemente entre los elementos particulares de la universalidad; no se trata precisamente de qué contenido particular «dominará» la forma vacía de la universalidad, sino más bien de la lucha entre dos *formas* específicas de universalidad.

Por eso se equivoca Laclau cuando contrapone la «clase trabajadora» y «el pueblo» en función del eje contenido conceptual *versus* nominación radical[95]: la «clase trabajadora» designa un grupo social preexistente, caracterizado por su contenido sustancial, mientras que «el pueblo» surge como agente unificado por el mismo hecho de la nominación. No hay nada en la heterogeneidad de las reivindicaciones que las habilite para ser unificadas en «el pueblo». No obstante, Marx distingue entre «clase trabajadora» y «proletariado»: la «clase trabajadora» es efectivamente un grupo social concreto, mientras que el «proletariado» designa una situación subjetiva. Y Lenin sigue aquí a Marx en su concepción «no orgánica» del partido como diferenciado de la clase, concebida la propia «clase» como una entidad muy heterogénea y contradictoria, lo mismo que en su profunda sensibilidad para con la especificidad de la dimensión política en medio de las diferentes prácticas sociales.

Ésta es la razón por la que también yerra el tiro el debate crítico de Laclau sobre la distinción que hace Marx entre «proletariado» y «*Lumpenproletariat*»: la distinción no se establece entre un grupo social objetivo y un no-grupo, un excedente residual que de por sí no tiene un lugar dentro de la estructura social, sino entre dos formas de este excedente residual que generan dos posiciones subjetivas diferentes. Paradójicamente, lo que implica el análisis de Marx es que, aunque el «*Lumpenproletariat*» parece más radicalmente desplazado respecto al cuerpo social que el «proletariado», en realidad encaja en el edificio social mucho más cómodamente. Remitiéndonos a la distinción kantiana entre juicio negativo y juicio infinito, el «*Lumpenproletariat*» no es realmente un no-grupo (la negación inmanente de un grupo, un grupo que es un no-grupo), pero no es un grupo y su exclusión de todos los estratos no sólo consolida la identidad de los demás grupos, sino que la convierte en un elemento libre, flotante, que puede ser utilizado por cualquier estrato o clase. Puede ser el elemento «carnavalesco» que radicaliza la lucha obrera, que empuja a los trabajadores desde las estrategias moderadas y de compromiso a la confrontación abierta, o el elemento utilizado por la clase dominante para corromper desde dentro la oposición a su favor (la tan tradicional chusma criminal al servicio de los que están en el poder). La clase trabajadora, por el contrario, es un grupo que es en sí mismo, *como un grupo* dentro del edificio social, un no-grupo, es decir, cuya

posición es en sí misma contradictoria: la clase trabajadora es una fuerza productiva que los que están en el poder necesitan para perpetuarse ellos y su situación dominante, pero para la que, no obstante, no encuentran un «lugar apropiado».

Esto nos lleva al reproche fundamental que Laclau hace a la «crítica de la economía política» de Marx: es una ciencia positiva, «óntica», que delimita una parte sustancial de la realidad social, de modo que cualquier política emancipatoria que se base en la crítica de la economía política (en otras palabras, cualquier importancia que se otorgue a la lucha de clases) reduce lo político a un epifenómeno incrustado en la realidad sustancial. Tal concepción ignora lo que Derrida llamaba la dimensión «espectral» de la crítica de la economía política de Marx: lejos de ofrecer la ontología de un determinado dominio social, la crítica de la economía política demuestra cómo a esta ontología se añade siempre una «fantasmalogía», ciencia de los fantasmas, lo que Marx llama «las sutilezas metafísicas y los primores teológicos» del mundo de las mercancías. Este extraño «espíritu/fantasma» se aloja en el mismo núcleo de la realidad económica, y esta es la razón por la que con la crítica de la economía política se cierra el círculo de la crítica de Marx. La tesis inicial de Marx en sus primeras obras era que la crítica de la religión era el punto de partida de toda crítica. De ahí proseguía con la crítica del Estado y la política para concluir con la crítica de la economía política, que nos proporciona la visión del mecanismo fundamental de la reproducción social. No obstante, en este último término, el movimiento se vuelve circular y retorna al punto de partida, es decir, lo que descubrimos en el mismísimo núcleo de esta «dura realidad económica» es de nuevo la dimensión teológica. Cuando Marx describe la loca y autopropulsada circulación del capital cuya trayectoria solipsista de autofecundación alcanza hoy su apogeo en la metarreflexiva especulación sobre los contratos de futuros, resultaría casi demasiado simplista proclamar que el espectro de este monstruo autoengendrado que sigue su camino sin tener en cuenta ninguna circunstancia humana o relativa al entorno, es una abstracción ideológica, y no deberíamos olvidar nunca que tras esta abstracción existe gente real y objetos reales en cuyos potenciales y recursos productivos se basa la circulación de capital y de los que se alimenta cual parásito gigantesco. El problema reside en que esta «abstracción» no está sólo en nuestra percepción equivocada de la realidad social (la del especulador financiero), sino que es «real» en el preciso sentido de que determina la estructura misma de los procesos materiales de la sociedad: el destino de estratos enteros de población y a veces países completos puede verse decidido por esta danza especulativa «solipsista» del capital que persigue el objetivo de sus beneficios en medio de una bendita indiferencia con respecto a cómo sus movimientos afectan a la realidad social. En eso consiste fundamentalmente la violencia sistémica del capitalismo, que es mucho más siniestra que la violencia socioideológica directa del precapitalismo: esta violencia ya no es atribuible a individuos concretos y a sus «malas intenciones», sino que es puramente «objetiva», sistémica, anónima. Aquí tropezamos con la distinción lacaniana entre la realidad y lo

Real: «realidad» es la realidad social de la gente concreta que interactúa y está implicada en el proceso productivo, mientras que lo Real es la inexorable lógica «abstracta» y espectral del capital que determina lo que se cuece en la realidad social.

No olvidemos, además, qué indica realmente el término crítica de la economía política: la economía es en sí misma política, de manera que no podemos reducir la lucha política a un mero epifenómeno o un efecto secundario de un proceso social más básico de naturaleza económica. Esto es lo que la «lucha de clases» es para Marx: la presencia de la política en el mismísimo corazón de la economía, razón por la cual resulta significativo que el manuscrito de *El capital* III se interrumpa precisamente en el momento en que Marx hubiera querido ocuparse de la lucha de clases. Esta ruptura no es simplemente una carencia, la señal de un fracaso, sino más bien la señal de que la línea de pensamiento se vuelve hacia sí misma, retorna a una dimensión que ya estaba ahí desde siempre. La lucha de clases «política» impregna todo el análisis desde el comienzo: las categorías de la economía política (por ejemplo, el «valor» de la mercancía «fuerza de trabajo» o la tasa de beneficio) no son datos socioeconómicos objetivos, sino datos que marcan siempre el resultado de una lucha «política». Y, ¿no es una vez más un paso decisivo en esta dirección la manera sustancialmente política en que Lenin entiende las cuestiones económicas tras la toma del poder, en oposición a la rehabilitación por parte de Stalin de la «ley del valor bajo el socialismo»? (Dicho sea de paso, en relación con lo Real, Laclau parece oscilar entre la noción formal de lo Real como antagonismo y la noción más «empírica» de lo Real como aquello que no puede reducirse a una oposición formal: la oposición A–B nunca vendrá a ser A–no-A. La «Beez» de B, en último término, no es objeto de dialéctica. El «pueblo» será siempre algo más que simplemente lo opuesto al poder. Existe un lo Real del «pueblo» que se resiste la «integración simbólica»[96]).

La pregunta crucial es, por supuesto, la siguiente: ¿cuál es exactamente el carácter de este «exceso» de «pueblo» por encima del ser «lo meramente opuesto al poder», que es *lo que* se resiste a la integración simbólica en «pueblo»? ¿Es simplemente la riqueza de sus significados (empíricos o de otro tipo)? Si ese es el caso, *no* nos las tenemos que ver con un lo Real que resiste la integración simbólica, ya que lo Real, en este caso, es precisamente el antagonismo de A–no-A, de manera que «lo que hay en B más allá del no-A» no es lo Real en B, sino las determinaciones simbólicas de B.

El «capitalismo», por lo tanto, no es meramente una categoría que delimita una esfera social concreta, sino una matriz formal, trascendental, que estructura todo el espacio social: literalmente, un *modo* de producción. Su fuerza reside precisamente en su debilidad: se ve empujado a una dinámica constante, a una especie de permanente estado de excepción con el objeto de evitar enfrentarse a su antagonismo básico, su desequilibrio estructural. En sí mismo es ontológicamente «abierto»: se reproduce a sí mismo por medio de su autosuperación permanente; es como si estuviera endeudado con su propio futuro, hipotecándose con él y posponiendo

siempre el día de saldar las cuentas.

Was will Europa?

La conclusión general es que, aunque el tópico del populismo emerge como crucial en el escenario político actual, no puede utilizarse como base para la renovación de las políticas emancipatorias. Lo primero que hay que resaltar es que el populismo de hoy es distinto de su versión tradicional, diferenciándose por el oponente contra el que moviliza al pueblo: el florecimiento de la pospolítica, la creciente reducción de la política apropiada a la administración racional de los intereses en conflicto. En los países altamente desarrollados como Estados Unidos y Europa occidental, el «populismo» emerge, en definitiva, como el inevitable doble en la sombra de las pospolíticas institucionalizadas: uno estaría tentado a decir que como su *suplemento* en el sentido derridiano, como la cancha en la que pueden articularse las reivindicaciones políticas que no encajan en el espacio institucionalizado. En este sentido, existe una mistificación que es parte constituyente del populismo: su gesto es rehusar a enfrentarse con la complejidad de la situación, reducirla a una lucha clara con la figura pseudoconcreta de un enemigo (desde la burocracia de Bruselas a los inmigrantes ilegales). «Populismo», pues, es por definición un fenómeno negativo, un fenómeno basado en una repulsa, incluso una admisión implícita de impotencia. Todos conocemos el viejo chiste del tipo que busca a la luz de la farola la llave que ha perdido: cuando le preguntan dónde la ha perdido, admite que fue en un rincón oscuro; entonces, «¿Por qué la buscas bajo la luz? Porque aquí se ve mucho mejor». Hay siempre algo de esta trampa en el populismo, dado que éste no sólo no es el espacio en el que deberían inscribirse los actuales proyectos emancipatorios (de liberación), sino que habría que andar un paso más y defender que la tarea principal de las políticas emancipatorias de hoy día, su problema de vida o muerte, es encontrar una forma de movilización política que, aunque crítica con la política institucionalizada, como el populismo, *evite* la tentación populista.

¿Dónde nos deja entonces todo esto con respecto al embrollo europeo? A los votantes franceses no se les ofreció una elección claramente simétrica, ya que los auténticos términos de la alternativa privilegiaban el «Sí»: la elite propuso al pueblo una alternativa que en realidad no era en absoluto una alternativa, ya que el pueblo fue llamado a ratificar lo inevitable, el resultado de la ilustración de los expertos. Los medios de comunicación y la elite política presentaron la elección como una elección entre conocimiento e ignorancia, entre conocimiento experto e ideología, entre administración pospolítica y viejas pasiones políticas de izquierdas y derechas[97]. El «No» fue, por lo tanto, desacreditado como una reacción corta de vista, desconocedora de sus propias consecuencias: una oscura reacción de miedo frente al

nuevo orden postindustrial emergente, el instinto de apegarse y proteger las confortables tradiciones del Estado de bienestar, un gesto de repulsa carente de cualquier programa positivo alternativo. No es extraño que los únicos partidos cuya postura oficial era el «No» fueran los partidos de los extremos opuestos del espectro político, el Frente Popular de Le Pen en la derecha y comunistas y trotskistas en la izquierda.

No obstante, si hay un elemento de verdad en todo esto, y éste es que el mismo hecho de que el «No» no fuera apoyado por una visión política alternativa coherente constituye la condena más dura posible a la elite política y mediática: es un monumento a su incapacidad de articular, de trasladar a una visión política los anhelos e insatisfacciones del pueblo. En lugar de eso, con su reacción frente al «No», trataron al pueblo como a alumnos retrasados incapaces de captar las lecciones de los expertos. Su única autocrítica fue la del maestro que admite haber fracasado en educar adecuadamente a sus alumnos. Lo que los abogados de esta tesis de la «comunicación» (el «No» de franceses y holandeses indica que la elite ilustrada fracasó al no comunicarse adecuadamente con las masas) no supieron ver es que, justo al contrario, el «No» en cuestión fue un ejemplo perfecto de comunicación en el que, tal como planteó Lacan, el comunicante obtiene del destinatario su propio mensaje en su forma inversa, que es la cierta: los burócratas ilustrados de Europa recibieron en respuesta de sus votantes la superficialidad de su propio mensaje en su forma auténtica. El proyecto de Unión Europea que Francia y Holanda rechazaron quedó como una especie de truco barato, como si Europa pudiera redimirse a sí misma y derrotar a sus competidores simplemente combinando lo mejor de ambos mundos: superando a Estados Unidos, China y Japón en modernización científico-tecnológica y manteniendo vivas sus tradiciones culturales. Habría aquí que insistir en que, por el contrario, si Europa ha de redimirse a sí misma tendrá que estar dispuesta a asumir el riesgo de *perder* (en el sentido de cuestionar de raíz) *ambas cosas*: disipar el fetiche del progreso científico-tecnológico *y* renunciar a abandonarse a la superioridad de su legado cultural.

Así, aunque la elección no giraba en torno a dos opciones políticas, tampoco era la elección de la versión ilustrada de una Europa moderna, dispuesta a incorporarse al nuevo orden global frente a viejas y confusas pasiones políticas. Cuando los comentaristas describen el «No» como un mensaje de miedo confuso, se equivocan del todo. El principal miedo con el que nos vemos aquí es el miedo que el mismo «No» provocó en la nueva elite política europea, el miedo de que el pueblo ya no vaya a seguir comprando tan fácilmente su visión pospolítica. Para todos los demás el «No» es un mensaje y expresión de esperanza: la esperanza de que la política permanece viva y posible, de que el debate sobre qué debe y va a ser la nueva Europa está todavía abierto. Esta es la razón por la que nosotros, en la izquierda, debemos rechazar la insinuación despectiva de los liberales de que en nuestro «No» coincidimos con extraños compañeros de cama neofascistas. Lo único que comparten

la nueva derecha populista y la izquierda es justo eso: la conciencia de que la auténtica *política* está todavía viva.

Hubo una elección positiva en el «No»: la elección de la elección misma, el rechazo del chantaje de la nueva elite que únicamente nos permite elegir entre confirmar su conocimiento experto o lucir nuestra «irracional» inmadurez. El «No» es la decisión positiva de iniciar un auténtico debate *político* sobre qué tipo de Europa queremos realmente. Al final de su vida se planteó Freud la famosa pregunta «*Was will das Weib?*» [¿qué quiere la mujer?], admitiendo su perplejidad al encarar el enigma de la sexualidad femenina. ¿Acaso el galimatías de la Constitución europea no viene a atestiguar idéntico rompecabezas?: ¿qué Europa queremos?

Toda crisis es en sí misma un estímulo para un nuevo comienzo, todo fracaso de una estrategia a corto plazo y de unas medidas prácticas (para la reorganización financiera de la Unión y similares) es una bendición encubierta, una oportunidad de repensar los auténticos fundamentos. Lo que necesitamos es una recuperación por medio de la repetición [*Wieder-Holung*]: a través de una confrontación crítica con toda la tradición europea, deberíamos repetir la pregunta «¿Qué es Europa?» o, mejor, «¿Qué significa para nosotros ser europeos?» y luego darle una nueva formulación. La tarea es difícil, nos obliga a asumir el gran riesgo de caminar por terrenos desconocidos. La única alternativa es ya una lenta decadencia, la transformación gradual de Europa en lo que fue Grecia para el maduro Imperio romano, un destino para el turismo cultural nostálgico, sin ninguna relevancia efectiva[98].

Hay otro punto a propósito del cual deberíamos arriesgar la hipótesis de que Heidegger estaba en lo cierto, aunque no en el sentido que él pensaba: ¿qué pasa si la democracia no es la repuesta a esta difícil situación? En sus *Notes Towards a Definition of Culture*, el gran conservador T. S. Eliot destacaba que hay momentos en los que la única elección posible está entre ser sectarios o no creyentes, cuando el único modo de mantener viva una religión es provocar que una secta se escinda del cuerpo principal. Esta es hoy nuestra única oportunidad: sólo por medio de una «escisión sectaria» del legado europeo estándar, amputándonos a nosotros mismos del cuerpo decadente de la vieja Europa, podremos mantener en vida el legado europeo renovado. Esta escisión cuestionaría las premisas mismas que tendemos a aceptar como nuestro propio destino, como datos no negociables de nuestra problemática: esto es, el fenómeno comúnmente definido como el nuevo orden mundial global y la necesidad de acomodarnos a él mediante la «modernización». Por decirlo crudamente: si el nuevo orden mundial global es para todos nosotros el marco no negociable, entonces Europa está perdida, así que la *única* solución para Europa es asumir el riesgo y *romper* esta racha de nuestro destino. *Nada* debería aceptarse como intocable en esta nueva puesta de cimientos, ni la necesidad de «modernización» económica ni los más sagrados fetiches liberales y democráticos.

Este es el espacio en el que se puede reproducir hoy día el gesto leninista. En el

verano de 1921, con el fin de fortalecer los lazos entre los campesinos y el gobierno soviético, Lenin convocó un pequeño grupo formado por Bonch-Bruevich, el comisario de agricultura Ossinski y otros pocos, para elaborar una propuesta con el fin de proporcionar libremente tierras a antiguas sectas cristianas protocomunistas (había entre tres y cuatro millones de miembros en la Rusia de aquel tiempo). El 5 de octubre se imprimió una proclama y se dirigió a «los Miembros de la Secta de los Viejos Creyentes» (que desde el siglo XVII habían sido perseguidos por el régimen zarista), invitándolos a instalarse en tierras abandonadas y a vivir allí de acuerdo con sus costumbres. La exhortación citaba directamente los *Hechos de los Apóstoles*: «Nadie debería decir que lo que posee le pertenece a él solamente; y debería mantenerse en común […]». El objetivo de Lenin no era meramente práctico (producir más alimentos); pretendía también explorar los potenciales comunistas de las formas precapitalistas de propiedad común (que ya Marx, en su carta a Vera Zassulitch, señaló como una base potencial para la producción comunista). Los Viejos Creyentes fundaron, en efecto, un *sovkhoz* modelo en Lesnaya Polyana, cerca de Moscú, cuya actividad fue seguida muy de cerca por Lenin[99]. La izquierda debería mostrar la misma apertura en la actualidad, incluso con respecto a los fundamentalistas más «sectarios».

SEGUNDA PARTE

Lenin en la filosofía

6. Lenin y el camino de la dialéctica

SAVAS MICHAEL-MATSAS

1

«*Il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer*». Hay que continuar, yo no puedo continuar, yo continuaré. Estas son las últimas palabras de Samuel Beckett en *L'Innommable*[100]. También son las nuestras. ¿Qué continuar? ¿Cómo continuar? El avasallador filisteísmo de los dominantes proclama triunfalmente que la emancipación ha dejado de existir, todo lo que queda continuará su humillante existencia para siempre. Entonces, ¿por qué continuar?

El fin del siglo XX parece confirmar el punto muerto, parece aniquilar cualquier triunfo de la liberación logrado desde 1917 expresando su completa destrucción. El colapso de los regímenes burocratizados posrevolucionarios, que hicieron todo lo posible para distorsionar y traicionar de las formas más horrendas los principios sobre los que estaban fundados, amenaza igualmente con enterrar bajo sus escombros aquello que era lo exactamente opuesto a su tiranía, la expectativa revolucionaria de una perspectiva comunista. Sobre las ruinas se eleva la bandera de la rendición: *emancipaos de la emancipación*. Esta es la orden del día.

Pero el mundo es más horrible e insoportable de lo que lo ha sido nunca. Debemos continuar. Pero, al menos desde esta perspectiva, no podemos continuar. «No podemos soportar este mundo que no tenemos la voluntad de negar»[101]. Esta es la pesadilla del nihilismo contemporáneo, el «nihilismo del último hombre», como lo describía Nietzsche. Un siglo más tarde, la enfermedad del nihilismo no se extiende exclusivamente por Europa sino por todo el mundo. Proclama el fin de la metafísica, de todos los sistemas, de todas las ideologías, de las «grandes metanarrativas», de las revoluciones, del comunismo e incluso de la propia Historia. De manera típicamente milenarista y absurda, gente como Fukuyama y compañía, pero no sólo ellos, incluso dan la fecha exacta de ese fin: 1989.

Esta nueva escatología tan en boga se presenta a sí misma como la tumba de todas las escatologías, manteniendo sus falacias y rechazando todo lo emancipatorio que contenía en su núcleo. El colapso de toda la certeza se considera dogmáticamente como la certeza final. La metafísica mercantil más vulgar se presenta como la doctrina del fin de toda la metafísica.

La derecha y la izquierda se apresuran a dar respuestas ya sabidas. Pero la cuestión principal es *encontrar cómo plantear las cuestiones correctas*. Siguiendo el ejemplo de Lenin, la primera cosa que debamos aprender es como actuar *con*

audacia, sin concepciones previas ni prejuicios, sin quedar atrapados por ejemplos anteriores, centrándonos en el propio objeto, para entrar en el reino dialéctico del cuestionamiento, buscando para encontrar las nuevas, las más mortificantes pero todavía desconocidas cuestiones que surgen en cada dramática inflexión de la historia y el conocimiento.

Aquí, en los puntos de inflexión, en el vacío creado por la ruptura de la continuidad histórica, se oye el doloroso diálogo interior: «hay que continuar, yo no puedo continuar, yo continuaré».

2

Este diálogo interior había sacudido como nunca al propio Lenin en aquellos días de tormenta de 1914, que se parecen tanto a los actuales, cuando el cuerpo de Europa fue destrozado por los antagonismos y la fiebre nacionalista, cuando la «Gran Guerra» estaba estallando entre los diferentes poderes imperialistas y cuando el oponente histórico del imperialismo, el «campo socialista» oficial, estaba también autodestruyéndose.

Para Lenin la conmoción fue terrible. Cuando recibió las noticias del voto de apoyo del SPD al presupuesto de guerra del káiser, o del apoyo de Plejanov al esfuerzo bélico del gobierno zarista, simplemente no podía creerlo. Lenin nunca fue el icono de acero sin emociones que describen los estalinistas; la conmoción pone de relieve sus cualidades humanas, demasiado humanas. Además, sin esta desesperada negación inicial de lo real, sin el momento de impotencia temporal, sin el terrible momento de reconocer la imposibilidad de continuar, al mismo tiempo que sabes que tienes que hacerlo, es imposible apreciar la tensión y el impulso necesario para el salto que establece la continuidad.

Beckett relata la verdad. Lenin por su propio camino encuentra esa verdad[102]. La continuidad no es crecimiento, extensión y repetición de lo mismo. Es una *contradicción*, que por su propia agudización y culminación encuentra el camino de su trascendencia, conduciendo a otra nueva contradicción. *La continuidad es el fruto de su necesidad así como de la imposibilidad de ser establecida*.

3

Una contradicción no puede resolverse automáticamente o sin dificultades. Su naturaleza objetiva siempre implica la amenaza real de una catástrofe. Exige indagar y llegar a entender su lógica específica, y de ahí surge la elaboración de una estrategia

para superarla en la práctica. Aquí es especialmente donde Lenin es incomparablemente relevante hoy en día.

Lenin no se quedó paralizado por la conmoción de la primera impresión, tampoco se lanzó a sacar respuestas apresuradas y conclusiones políticas. En vez de ello se volvió a las preguntas fundamentales que debían hacerse. Frecuentemente confundido con un pragmático, su respuesta en ese momento no podría estar más lejos de ello. Después de la declaración de guerra y el colapso de la Segunda Internacional, mientras se producía la escalada del enfrentamiento en el campo de batalla, se enfrascó en un estudio sistemático de la filosofía, especialmente de *La ciencia de la lógica* de Hegel, en la biblioteca de Berna, desde septiembre de 1914 a mayo de 1915.

Solamente después de completar ese ciclo de profundo trabajo filosófico, entre la segunda quincena de mayo y la primera de junio, escribe «El colapso de la Segunda Internacional» y empieza la elaboración de un análisis del imperialismo. Estos importantes trabajos fueron seguidos por otros decisivos y significativos estudios, prácticos y teóricos, que conducen al cambio de estrategia de «Las Tesis de abril» de 1917, al libertario *El Estado y la revolución*, y al asalto final al Palacio de Invierno. Pero el punto de partida no debería olvidarse. La preparación del «asalto al paraíso» empezó en el silencio de la biblioteca de Berna, sobre los libros abiertos de Hegel.

La nueva época de crisis en la que había entrado la humanidad y el movimiento obrero internacional como consecuencia del estallido de la «Gran Guerra» descompuso y recompuso todas las funciones y relaciones sociales, tanto materiales como mentales. La crisis no quedó limitada a la estructura productiva económica; afectó a todos los niveles de la realidad. Se convirtió en una crisis de civilización, en una crisis de todas las formas objetivas e históricamente desarrolladas de conciencia social, de todas las concepciones del mundo establecidas, de todas las formas y maneras de representación. Fue una crisis epistemológica que implicó no solamente a las clases privilegiadas y a los intelectuales ligados a ellas, sino también a las clases populares, en primer lugar a la clase obrera y a sus propios intelectuales orgánicos.

La rendición final de la socialdemocracia al capitalismo, al Estado imperialista y a sus intenciones bélicas, había sido preparada con mucha antelación por mor de la aceptación de un horizonte teórico adaptado a los límites del propio mundo capitalista y de sus ilusiones fetichistas.

Solamente una aproximación teórica que desafiara los límites de la sociedad burguesa, su visión del mundo o más bien los fragmentos de esa visión, podría trascender la crisis epistemológica por completo. Solamente entonces semejante aproximación podría ir más allá de la imprecisa «crisis de conciencia» (András Gedö) [103], y dar una expresión consciente a los intereses de la clase obrera, una sensación de estar en la dirección real hacia una nueva práctica de transformación revolucionaria. Desde esta posición, el giro de Lenin hacia las cuestiones del método dialéctico y la epistemología, como queda reflejado en sus «Cuadernos filosóficos»

de 1914-1915, constituye el primer paso decisivo de una estrategia completa para superar la crisis de liderazgo de la clase obrera, que estalla con el comienzo de la guerra.

4

El colapso completo de los fundamentos de la Internacional Socialdemócrata revelaba que se había producido algo terriblemente destructivo, no solamente en su misma política, sino también en sus fundamentos teóricos y metodológicos. Esto exigía un nuevo examen exhaustivo de los fundamentos del marxismo, en contraposición con la concepción oficial institucionalizada por los «papas» y «cardenales» de la «ortodoxia marxista» como Kautsky y Plejanov. Pero la ruptura radical tenía que ir más allá. No se limitaba a preguntar de nuevo cuáles eran los fundamentos del marxismo. Más que eso, necesitaba buscar una respuesta filosófica para lo que representa realmente el propio fundamento.

El «marxismo ortodoxo» de la Segunda Internacional se caracterizaba por encima de todo por su indiferencia, si no abierto rechazo, por los fundamentos filosóficos del marxismo. Por encima de todo, de los orígenes de la dialéctica marxista en la dialéctica hegeliana. Incluso la misma noción de la dialéctica como tal se consideraba hegeliana y por ello inutilizable, remanentes perniciosos que debían ser rechazados. Esta no era solamente la posición revisionista de Bernstein o de aquellos que abiertamente abrazaban el positivismo y el neokantianismo; igualmente era la doctrina del propio Kautsky, el «Papa de la ortodoxia», que recalcaba en términos nada ambiguos que «consideraba el marxismo no como una doctrina filosófica sino como una ciencia empírica, un entendimiento especial de la sociedad». También Plejanov, que al contrario de otros teóricos de la Segunda Internacional, sí prestaba atención a la filosofía y había escrito más de mil páginas sobre filosofía y dialéctica, simplemente era incapaz de penetrar por debajo de la superficie. Como el propio Lenin señaló, cuando Plejanov llegaba a la lógica hegeliana, su pensamiento se detenía sin establecer conexiones con la dialéctica propiamente dicha como ciencia de la filosofía (p. 274). Sobre este terreno teórico florecieron los males de la petrificación dogmática, del oportunismo burocrático, la apología de las tácticas establecidas y el culto a los hechos consumados en forma de determinismo mecanicista, economicismo y gradualismo.

En otros lugares también se saltaba casi por completo la vital transición de Hegel a Marx, aunque es cierto que el marxismo austriaco, especialmente el de Max Adler, vislumbró la conexión entre el ascenso del reformismo y esta actitud antifilosófica y antidialéctica e hizo un intento de establecer una posición crítica contra una degeneración que suponía un retorno filosófico a Kant. La transformación de la

objetividad social en una condición formal trascendental de la política se contraponía al mecanicismo objetivista de Bernstein y Kautsky. Pero la única consecuencia real fue el oscurecimiento neokantiano de la relación entre sujeto y objeto, teoría y práctica, que conducía al centrismo político, a la parálisis y finalmente a la capitulación frente al reformismo.

Sin embargo, la carretera o más bien el tortuoso camino abierto y recorrido por Lenin era totalmente diferente. Como hemos señalado, no se limitó, como había hecho Plejanov, a identificar los fundamentos del marxismo. Reabrió la cuestión de lo que son los fundamentos y el acto fundacional.

¿Es la fundación un principio dado, estático y axiomático, como sostenían los teóricos de la Segunda Internacional? ¿O es el resultado de una trascendencia dialéctica [*Aufhebung*]? ¿Es permanentemente estática o dinámicamente renovable? ¿Es una categoría que interviene como un término medio entre el objeto de conocimiento, el «edificio» como conjunto y el sujeto que razona, separando más que conectando objeto y sujeto? ¿O es la reflexión, la autopenetración del Ser en sí mismo, al punto más recóndito que se puede alcanzar en un momento histórico concreto, atravesando y trascendiendo los límites existentes hasta entonces? ¿Es la fundación la reducción a una identidad abstracta final o la «unidad de la identidad y de la diferencia, la verdad en la que se han convertido la diferencia y la identidad […] la esencia explícitamente situada como una totalidad?»[104]. Pero alguno objetará que este es el lenguaje de Hegel, ¡el escándalo por excelencia!

Lenin regresa a Hegel en 1914 no para quedarse encerrado en su sistema sino para trascenderlo, para ponerlo del revés desde una posición materialista, como decía la famosa sentencia. La inversión materialista de Hegel, el ir más allá de su dialéctica desde una postura materialista, es *la propia génesis y el acto fundacional del marxismo*. No es una acción realizada una vez y para siempre por Marx hace siglo y medio, o por Lenin en 1914. Es un proceso abierto, activo y permanente hasta la completa realización de la filosofía en un mundo radicalmente transformado. Los fundamentos, la base, se encuentran siempre en las profundidades del presente.

5

Se necesita regresar a Hegel para continuar esta tarea de inversión materialista. Pero hay algo que tiene que quedar claro. No tiene nada en común con el a menudo repetido «regreso a las raíces», el «regreso a Marx», o incluso «la vuelta a Lenin», como si se tratara de un ritual de purificación de la virginidad de las fuentes, un alineamiento con lo que existía antes de que todo saliera mal.

En los «Cuadernos filosóficos», Lenin distingue entre un movimiento sin repetición, sin volver al punto de partida, y el movimiento dialéctico, «un

movimiento preciso con regreso al punto de partida» (p. 343). El regreso se expresa en una «identidad de los contrarios», no en un simple alineamiento con la situación inicial, ni mediante el establecimiento sin oposición de una identidad abstracta con ella, ni por una restauración del *statu quo ante*. Un regreso a la unidad de los contrarios es un proceso donde bajo ciertas condiciones los contrarios «son idénticos, transformándose el uno en el otro» (p. 109). Como sigue señalando Lenin, «el movimiento del conocimiento hacia el objeto solamente puede avanzar dialécticamente». Es necesario volver hacia atrás para poder saltar hacia adelante. «Líneas convergentes y divergentes; círculos que se tocan los unos a los otros. *Knottenpunkte* = la práctica de la humanidad y de la historia humana» (pp. 277-278).

En este sentido, la práctica es el «criterio de la coincidencia de uno de los infinitos aspectos de lo real», el criterio del regreso al punto de partida del conocimiento en un nivel más alto del movimiento en espiral. Semejantes regresos son *Knottenpunkte*, puntos nodales, vueltas de la espiral que «representan una unidad de contradicciones, donde el Ser y el No-Ser como momentos fugaces coinciden por un momento, en los momentos dados del movimiento (de la técnica, la historia, etc.)» (p. 278). El regreso de Lenin al punto de partida del marxismo, la inversión materialista de Hegel a un nuevo nivel, en el punto nodal de 1914, constituye una unidad de contradicciones que incluye y trasciende progresos en la lucha de clases y en la teoría, desde el punto de partida de la espiral a su nueva curva.

Por ello, el regreso tiene el carácter que el gran poeta y pensador dialéctico Friedrich Hölderlin, amigo de Hegel en sus años de estudiantes, en sus comentarios sobre las tragedias de Sófocles *Edipo* y *Antígona*, había dado a lo que llamaba una «inversión de vuelta a la tierra natal» [*vaterlandische Umkehr*]. Es una inversión interconectada con cada giro radical del tiempo histórico, cuando nada se podía equiparar a la condición inicial[105], «porque la inversión de vuelta a la tierra natal es la inversión de todas las maneras y formas de representación»[106]. El regreso al punto de partida del marxismo exige revolucionar todas las formas del marxismo históricamente desarrolladas, sin perder su contenido de verdad. Es el acto innovador de la propia refundación, un auténtico renacimiento.

6

Un renacimiento no es idéntico sino lo opuesto a la regresión. En nuestro caso nunca puede ser una regresión al útero, al idealismo absoluto de Hegel.

El sistema hegeliano constituye un límite. Como señalaba Hans-Georg Gadamer, incluso los pensadores más diferentes o diametralmente opuestos, desde Marx y Kierkegaard a Heidegger, están de acuerdo en que «la tradición de 2000 años que dio forma a la filosofía occidental llegó a un final con el sistema de Hegel y con su súbito

colapso a mediados del siglo XIX»[107]. La tarea no es restaurar el edificio que se ha derrumbado. Para Marx y Lenin las cuestiones que había que plantear deben ir más allá del límite. Suponen ir más allá de Hegel mediante una relación radicalmente nueva de la filosofía con el mundo, de la teoría y la práctica, en el marco de un proceso revolucionario donde la filosofía se convierte en el mundo y el mundo en la filosofía, utilizando las palabras de Marx en sus notas preparatorias sobre la filosofía de Epicúreo.

Hegel es para el marxismo el equivalente al Mar Rojo para el éxodo de la tierra de la esclavitud. Tienes que atravesarlo por su abertura que revela el sólido lecho marino en su materialidad (inversión materialista), marchando con todos los oprimidos en la larga marcha de liberación. *Siempre se corre el peligro de ahogarse en él junto a los opresores, cuando la apertura empieza a cerrarse*.

El idealismo absoluto tiene que destruirse *desde el interior*, por los medios que ofrece la propia lógica dialéctica de Hegel, pero purificada de su misticismo y reelaborada sobre una base materialista. Evidentemente es una gran empresa que todavía no se ha completado. Lenin reconoce tanto la magnitud como el carácter incompleto de la tarea: «la lógica de Hegel no puede ser *aplicada* en su forma dada, no puede *tomarse* como dada. Hay que *separar* de ella los matices lógicos (epistemológicos), después de purificarlos de la *Ideenmystik*, lo que todavía es una ardua tarea» (p. 264, énfasis en el original).

7

Lenin se enfrentó a esta «ardua tarea» y nunca abandonó la empresa hasta el momento de su muerte.

Una lectura materialista de Hegel como la que realiza no se reduce a un simple intercambio de términos restableciendo la materia en el movimiento. Tampoco da primacía a la conciencia o a la reposición de la Naturaleza en el lugar hegemónico ocupado por la Idea. La inversión de la dialéctica hegeliana, el regreso a su punto de partida material, tiene que ser igualmente dialéctico, es decir, a través de la fusión de contradicciones y de su superación en nuevas unidades de contradicciones. El regreso dialéctico es siempre una Odisea, como Lenin en sus «Cuadernos filosóficos» muestra con claridad.

A los Cuadernos, cuando no se les ignora por completo considerándolos notas casuales «destinadas a no publicarse», se les toma como poco más que una antología de citas dispares sobre dialéctica donde cada ecléctico puede elegir y tomar lo que él o ella quiera, como ornamento para su propio discurso. Pero esto subestima por completo su significado. Los «Cuadernos filosóficos» de 1914-1915 deberían, por el contrario, estudiarse como una totalidad *abierta*, *única*, *orgánica y en desarrollo*, que

atraviesa diferentes momentos y transiciones. Solamente de esta manera puede hacerse visible la lógica de la investigación de Lenin, la lógica que se desprende de sus lecturas, de la interconexión de diferentes transiciones de su pensamiento.

La exploración materialista del «continente perdido hegeliano» impulsó a Lenin a moverse en círculos convergentes y divergentes en toda la amplitud histórica de la filosofía, centrándose en algunos puntos nodales decisivos [*Knottenpunkte*] como los trabajos de Hegel, la contribución de Leibniz y la filosofía clásica, especialmente Heráclito y Aristóteles. Sin examinar esos círculos y puntos nodales, se oscurece el esfuerzo completo de la inversión materialista de Hegel que realiza Lenin. Por esta razón es absolutamente necesario proceder a rastrear la circunnavegación completa de Lenin en los Cuadernos.

8

En septiembre de 1914 comenzaba Lenin su estudio de *La ciencia de la lógica*. Hegel no le era desconocido (a pesar de lo generalizado de la leyenda). Fue su compañero en sus primeros pasos como marxista revolucionario. Nadezhda Krupskaya escribe en sus memorias que el joven Lenin, exiliado en Sushenskaye, estaba estudiando a Hegel, especialmente la *Fenomenología del espíritu*[108].

En 1914 su atención se centraba y se veía atraída por la *Lógica*, el gran trabajo de Hegel. No es una casualidad. Como señala en sus Cuadernos citando y comentando a Hegel, «una descripción histórico natural del fenómeno del pensamiento» no es suficiente. También debe haber «correspondencia con la verdad». Lenin añade, «*ni* la psicología *ni* la fenomenología del espíritu, *sino* la lógica = la cuestión de la verdad» (p. 175). En los márgenes continúa escribiendo: «en esta concepción, la lógica coincide con la *teoría del conocimiento*. En general esto es una cuestión muy importante»; representa «las leyes generales *del movimiento del mundo* y *del pensamiento*». Superando la rígida separación metafísica de ontología, lógica y teoría del conocimiento que Hegel fue el primero en analizar aunque sobre una base idealista, Lenin trata de situarla sobre un terreno materialista. La dialéctica, como la lógica y teoría del conocimiento del marxismo, se convierte en un nuevo horizonte teórico después del fin de la metafísica. La lógica deja de ser un sistema de reglas formales y de formas de pensamiento. Para Hegel y Lenin, «la lógica es la ciencia no de las formas externas de pensamiento, sino de las leyes del desarrollo de “todas las cosas materiales, naturales y espirituales”, del desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su conocimiento; es decir, la suma total, la conclusión de la *Historia* del conocimiento del mundo» (pp. 92-93, énfasis en el original).

En *La ciencia de la lógica*, el propio Hegel señala los túneles subterráneos para salir de la prisión idealista, aunque por supuesto no los recorre. Alcanza sin superar,

el límite final más allá del cual el idealismo absoluto es autonegado y se transforma en su contrario, la dialéctica *materialista*.

En el último capítulo de *La ciencia de la lógica* (y en los últimos párrafos, 575-577 de la *Enciclopedia*), la propia lógica desaparece en lo que la sustenta: la lógica [*das Logische*] como la interconexión universal de la naturaleza y el espíritu.

Lenin encuentra que la última página de la *Lógica* llega extremadamente cerca del materialismo (dialéctico). Concluye: «La suma total, la última palabra y la esencia de la lógica de Hegel es el *método dialéctico*, lo que es extremadamente significativo. Y algo más, en la *más idealista* de las obras de Hegel hay una mínima proporción de idealismo y una máxima proporción de materialismo. ¡“Contradictorio” pero cierto!» (p. 233, énfasis en el original).

Para los «marxistas» posteriores a Marx, esta obra fundamental permaneció precintada. Pero Lenin fue categórico: «es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido detenidamente el conjunto de la *Lógica* de Hegel». Y añade con amargura y pesar: «en consecuencia, medio siglo después ¡ninguno de los marxistas entendía a Marx!» (p. 180, énfasis en el original). Lo mismo sucede con algunas excepciones y muchas aventuras 135 años después. En este sentido, ¿cómo podemos hablar sobre el «fin del marxismo»? ¿Qué «marxismo» ha finalizado?

9

La lectura crítica sistemática de *La ciencia de la lógica* (complementada con la lectura de capítulos significativos de la *Enciclopedia*) le llevó a Lenin tres meses. Merece la pena señalar que entre septiembre y noviembre de 1914, cuando Lenin se encontraba probablemente a la mitad del estudio del crucial segundo libro, «Esencia de la ciencia de la lógica», se intercalan la lectura y las notas sobre el libro de Feuerbach sobre Leibniz. Esta atención especial que Lenin prestó a Leibniz ha sido más o menos ignorada por completo[109]. Desde un punto en la periferia del círculo primario del estudio de la obra de Hegel, se abre un círculo suplementario que se mueve en dirección contraria, la dialéctica prehegeliana, que converge para encontrar de nuevo el círculo primario de los estudios de Hegel. Este renovado interés por Leibniz no fue un paréntesis accidental, producto de la lectura casual de la obra de Feuerbach. Los puntos principales en los que Lenin se centra son importantes para la elaboración de una concepción dialéctica del desarrollo histórico de la naturaleza y de la sociedad, contrapuesta al materialismo mecanicista de la Segunda Internacional.

Observando cómo valoraba el propio Marx a Leibniz, Lenin resalta el hecho de que con el autor de la *Monadología*, la visión cartesiana de la materia como masa muerta movida desde el exterior, quedaba superada. Para Leibniz, la sustancia

corporal «tiene en su interior una fuerza activa, un principio de actividad que nunca descansa» (p. 378). Lenin continúa, «por lo tanto Leibniz, a través de la teología llegó al principio de la conexión inseparable (absoluta y universal) de la materia y el movimiento» (p. 377).

Sin ninguna concesión al idealismo y al clericalismo, ni a los «rasgos lasalleanos» que encuentra en Leibniz de acomodación al poder del Estado, Lenin vislumbra que dentro de esta filosofía está la posibilidad de una concepción más profunda, cualitativa y dinámica de la materia, una concepción que se opone al mecanicismo materialista y que está más próxima a los descubrimientos de la física contemporánea posterior a Newton (p. 380). El dinamismo cualitativo de la materia en movimiento que Marx encuentra en Bacon y especialmente en Jacob Boehme[110], es lo que precisamente ve Lenin en Leibniz. Como dice el aforismo leninista, «el idealismo inteligente está [siempre] más cerca del materialismo inteligente que del materialismo estúpido [vulgar]» (p. 274).

10

En este punto debemos señalar otro «desvío» de la lectura filosófica de Lenin. Cuando a finales de 1914 acaba la lectura de la *Lógica* y comienza el estudio de la *Historia de la filosofía* y posteriormente de *La filosofía de la historia*, en otras palabras, cuando había recorrido un largo camino y estaba navegando en medio del océano hegeliano, se produce otro punto de inflexión que le lleva a la lectura y anotaciones sobre varios libros relacionados con la revolución de las ciencias naturales y de la biología. Esas lecturas de las «ciencias naturales» en medio de sus estudios hegelianos[111], demuestran que Lenin nunca abandonó la línea de investigación que seguía en 1908 en *Materialismo y empirocriticismo*, en relación con la revolución en las ciencias naturales, el colapso de la representación científica clásica de la naturaleza y sus implicaciones filosóficas para la confrontación entre materialismo e idealismo.

Los «Cuadernos filosóficos» de 1914-1915 representan sin duda un salto cualitativo en el pensamiento filosófico de Lenin. En ellos se encuentra, a pesar de la discontinuidad general, un grado de continuidad con sus batallas filosóficas previas, especialmente las de 1908 contra las teorías de Ernst Mach. La idea ampliamente extendida de alguna clase de separación entre un Lenin dialéctico en 1914 y un Lenin «materialista mecanicista» en 1908 (sostenida, por ejemplo, por Raya Dunayevskaya, la Escuela Yugoslava de la Praxis o Michael Löwy) no viene a cuento. El hecho de que el estalinismo redujera *Materialismo y empirocriticismo* a un tópico vulgar de su propia vulgata no justifica su condena al olvido. Fue el gran filósofo antiestalinista soviético, E. V. Ilyenkov quien primero propuso un camino de ruptura, una

interpretación no conformista en su obra póstuma (censurada), *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism*, originalmente publicada en ruso en 1980 y dos años más tarde traducida al inglés. Semejante análisis e interpretación provocadora del pensamiento restablece el valor objetivo de los primeros trabajos de Lenin.

11

Durante los primeros meses de 1915, Lenin deja *La ciencia de la lógica* para tomar otra dirección, aparentemente alejada de ella pero que en realidad supone una profundización en la misma: se dirige a la antigua dialéctica griega. La inversión materialista de la dialéctica especulativa, el regreso al punto de partida, implica un regreso a su tierra natal, la antigua *polis* griega.

Al comienzo de 1915, durante sus estudios de la *Historia de la filosofía* de Hegel, Lenin se concentra casi exclusivamente en las partes dedicadas a la antigua filosofía griega. Rápidamente deja atrás la *Filosofía de la historia*, porque, como dice, «es aquí, en este campo, en esta ciencia, donde Marx y Engels dieron el mayor salto adelante» (p. 312). Entonces lee a Heráclito gracias al libro de Lassalle sobre el filósofo jónico, pionero de la dialéctica. Finalmente, percibiendo la tensión entre las ideas de Heráclito y el pensamiento de Aristóteles, Lenin estudia cuidadosamente la gran obra magna de este último *Μετα τά Φνσιχά* [*Metafísica*]. Es aquí cuando el gran arco que abre inicialmente con el estudio de *La ciencia de la lógica* queda cerrado. Solamente después de la finalización de la lectura de la metafísica de Aristóteles, Lenin escribe el resumen de los resultados de sus correrías filosóficas, el breve pero extremadamente denso ensayo «Sobre la cuestión de la dialéctica».

Lo que Lenin redescubre gracias a los antiguos griegos es la frescura de la dialéctica que se había perdido, la fuerza original de sus conceptos, «la simpleza, profundidad, las fluidas transiciones» (p. 342) de sus movimientos. No busca en la Antigüedad respuestas a los problemas de la Modernidad. Por el contrario, lo que tenemos que aprender de los griegos, señala Lenin, son los «modos precisos de enmarcar las cuestiones, como si fueran sistemas *provisionales*, una simple discordancia de puntos de vista que se refleja claramente en Aristóteles» (p. 367, énfasis en el original). En nuestros tiempos de angustia, cuando todo provoca perplejidad pero no el estímulo de la sorpresa, los dialécticos de la Antigüedad nos enseñan el «simple» (es decir, no pretencioso), cuestionamiento de todo, el arte de ser sorprendidos cuando nos encontramos con el universo histórico natural.

Lenin ataca el escolasticismo y el clericalismo precisamente porque «tomaron lo que estaba muerto en Aristóteles pero no lo que estaba *vivo*; las *indagaciones*, las búsquedas, el laberinto en el que el hombre pierde su camino» (p. 366, énfasis en el original). A continuación prosigue explicando cómo y cuándo Aristóteles se pierde en

el laberinto: «En Aristóteles, la lógica objetiva está *confundida en todas partes* con la lógica subjetiva y además, de tal manera, que en todas partes la lógica objetiva es visible. No hay ninguna duda sobre la objetividad del conocimiento» (p. 366, énfasis en el original). Más adelante, comentando las secciones 1040b-1041a de la *Metafísica*, añade: «¡Delicioso! No hay duda de la realidad del mundo externo. Este hombre se hace un lío precisamente con la dialéctica de lo universal y lo particular, del concepto y la sensación, etc., de la esencia y el fenómeno, etc.» (p. 367). La lógica de Aristóteles no es para Lenin un *Organon* fosilizado, sino una «investigación, una búsqueda, una aproximación a la lógica de Hegel» que «*en todas partes*, en cada paso, plantea *precisamente* la cuestión de la *dialéctica*» (p. 366, énfasis en el original).

El revolucionario ruso desarrolla una cierta clase de contrapunto de la antigua dialéctica y de la dialéctica de Hegel. El fin último de este regreso a la antigua filosofía es precisamente ayudar a la inversión materialista de Hegel y proporcionar nuevos ímpetus a la autoconstitución del marxismo.

La misma aproximación la adopta Lenin en la lectura del libro de Lasalle sobre Heráclito. En él encuentra no sólo una valiosa fuente de material del padre de la antigua dialéctica, al que entonces era difícil acceder, sino también el ejemplo por excelencia de cómo releer a Hegel, la constante cantinela de los idealistas alemanes, sin ninguna intención de ir más allá de sus límites. El resultado político en el caso de Lasalle fue la idealización del Estado, la sumisión a su poder y la infame versión que hace del «socialismo de Estado» o más bien su antisocialismo.

La enorme diferencia de actitud sobre las cuestiones interrelacionadas de la dialéctica de Hegel y el Estado, entre Marx y Lasalle, es extremadamente importante para Lenin porque considera que se reproduce en su confrontación con Plejanov y la Segunda Internacional. Por un lado, está la trascendencia materialista de la dialéctica y el socialismo especulativo por medio del marchitamiento del Estado; por el lado opuesto, está el desprecio de la dialéctica como la lógica y la teoría del conocimiento y la sumisión al Estado en nombre del socialismo.

12

Lenin excava el muro idealista construido por Lasalle y descubre por debajo el precioso metal enterrado del *Logos* de Heráclito, y en el famoso fragmento 30 encuentra «una exposición muy buena de los principios del materialismo dialéctico» (p. 347): Κόσμον τόνδε τον αυτόν απάντων ούτε τις Οεών ούτε ανOρών εποίησεν, αλλ´ην αεί και έσται πυρ αείζωον, απτόμενον μέτρα και αποσβεννύμενον μέτα [El mundo, una entidad fuera de todo, no fue creado ni por los dioses ni por los hombres, sino que fue, es y será eternamente un fuego viviente, regularmente en llamas y

regularmente extinguido].

El tremendo entusiasmo de Lenin por el fragmento 30 (lo cita en dos ocasiones, pp. 344 y 347) se puede entender con claridad si no olvidamos que expresa y profundiza una idea fundamental anotada previamente en su lectura de la *Historia de la filosofía* de Hegel: la necesidad de combinar el «principio universal de *la unidad del mundo*, naturaleza, movimiento, materia, etc.» con «el principio universal del desarrollo» (p. 254). No se trata del «principio de desarrollo» como se entendía y aceptaba en general en los siglos XIX y XX, de manera «superficial, descuidada, accidental y filistea, […] una *clase* de entendimiento que ahoga y vulgariza la verdad». Tampoco se trata de que el desarrollo sea un «*crecimiento, un aumento*, simple, universal y eterno». Por el contrario, es un principio de desarrollo que se centra en «el desencadenamiento y desaparición de todo, como transiciones mutuas» (pp. 253-254, énfasis en el original), como un eterno fuego viviente, πυρ αείζωον.

Aquí se puede encontrar la esencia de la ruptura con el evolucionismo de los siglos pasados y presentes, y con el fetiche reformista de un progreso gradual eterno.

13

Lejos de ser notas dispersas, los «Cuadernos filosóficos» en su conjunto combinan el método de investigación y el método de exposición de acuerdo con la distinción hecha por Marx[112]. La investigación asimila y conquista metódicamente un inmenso material filosófico, analiza las diferentes formas de su desarrollo y descubre sus conexiones interiores. De vez en cuando, Lenin presenta una exposición o síntesis de los resultados de la investigación. Tres de estas exposiciones o síntesis merecen nuestra atención:

a) «Elementos de la dialéctica» (pp. 220-222) cerca del final de «Visión general de *La ciencia de la lógica* de Hegel»;

b) «Plan de la dialéctica de Hegel» (*Lógica*) (pp. 315-318); y, por encima de todo,

c) el ensayo «Sobre la cuestión de la dialéctica» (pp. 357-361).

El método de exposición se determina por la necesidad del punto de partida. Este es respectivamente:

a) la «objetividad de la consideración» en «Elementos de la dialéctica»;

b) el «Sein [Ser] abstracto» en el «Plan de la dialéctica» de Hegel, y

c) la «partición de un todo único» en el ensayo «Sobre la cuestión de la dialéctica».

En este último texto se sintetizan por completo los hallazgos de la investigación y se consuma la ruptura radical con el «marxismo ortodoxo» de la Segunda Internacional.

La aproximación de Lenin a la dialéctica no tiene por punto de partida una

totalidad cerrada, sino la «partición de un todo único» y el descubrimiento de sus aspectos y tendencias contradictorias. Solamente a través de esta penetración en el interior del objeto se descubre como una totalidad abierta. El desarrollo no es simplemente «aumento o disminución» producido por una fuente externa de movimiento. Es una contradicción, una unidad de contrarios que lleva en sí misma, en su conflicto interior, las fuerzas conductoras de su propio movimiento.

En resumen, la dialéctica no es una suma de ejemplos didácticos. Es el descubrimiento de lo nuevo. En otras palabras, es «la teoría del conocimiento de (Hegel y) del marxismo». Esta es «la *esencia* de la cuestión a la que Plejanov, por no hablar de otros marxistas, no prestaron ninguna atención» (p. 360, énfasis en el original).

Lenin contrapone la dialéctica al subjetivismo, al escepticismo y a la sofistería, y esboza las categorías dialécticas decisivas: relativo/absoluto, individual/universal, lógico/histórico. Mientras revela las raíces epistemológicas de las prácticas de sus oponentes en la lucha de clases, cuidadosamente resguarda la especificidad de la filosofía. Para Lenin, a diferencia de Althusser, la filosofía *no* es la lucha de clases en la teoría. Solamente bajo ciertas condiciones, una debilidad epistemológica, una separación particular de una parte del conjunto y la transformación de lo relativo en lo absoluto, se llega «a un lodazal […] donde *queda anclada* por los intereses de clase de las clases gobernantes» (p. 361, énfasis en el original).

14

Lenin nunca convirtió sus importantes hallazgos en una nueva clase de verdad absoluta. En los Cuadernos esboza tres programas futuros para seguir desarrollando la dialéctica.

Primero, «la continuación del trabajo de Hegel y Marx debe consistir en la elaboración *dialéctica* de la historia del pensamiento, la ciencia y la técnica humana» (p. 147, énfasis en el original). Segundo, se necesita una mayor elaboración de la lógica de *El capital* de Marx (p. 317). Y tercero, hay un número de «campos de conocimiento sobre los que se debería construir la teoría del conocimiento y de la dialéctica»: la historia de la filosofía, los griegos, la historia de las ciencias por separado, del desarrollo mental, de la infancia, del desarrollo mental de los animales, de la psicología, neurofisiología y del estudio del lenguaje (p. 351).

15

Estos programas de investigación permanecen, 92 años después, sin realizarse en su mayor parte. El propio Lenin no los abandonó en mayo de 1915. La dialéctica impregna todo su trabajo teórico y práctico no sólo hasta la Revolución de Octubre de 1917, sino más allá, hasta su dramática lucha contra la burocracia emergente, en el aislado y devastado primer Estado obrero antes de su muerte. El retraso de la revolución socialista en Occidente y las traiciones de la socialdemocracia dejaron al joven Estado soviético en las garras de una burocracia que se convirtió en un monstruoso cáncer.

El crepúsculo de la revolución trajo el crepúsculo de la ciencia de la revolución, la dialéctica. La socialdemocracia hacía mucho tiempo que la había rechazado; el estalinismo llegaría a prostituirla, transformándola en la guardiana del gobierno burocrático bajo el nombre clave de «DiaMat», una maquinaria apologista arbitraria donde incluso la ley de la negación de la negación fue prohibida por orden de Stalin. La excepción más notable fue, desde luego, Leon Trotsky, quien desde su forzoso exilio insistía firmemente en la necesidad de un nuevo regreso a una lectura materialista de Hegel.

Si traemos estos temas a la era contemporánea, lo más llamativo es cómo el colapso del estalinismo amenaza con enterrar bajo sus ruinas todo el legado teórico del marxismo, principalmente su método dialéctico. Seguramente no pueda haber una ironía más vergonzosa en el actual periodo de explosión de todas las contradicciones, en el periodo de violentas convulsiones y agudas discontinuidades que ha marcado la era posterior a la Guerra Fría, que los clamores de la principal corriente de la izquierda en el sentido de que la socialdemocracia, con su concepto de evolución gradual y pacífica, se encuentra de algún modo confirmada.

La dialéctica, «el estudio de la contradicción en la verdadera esencia de los objetos» (pp. 251-252), es el camino necesario para encontrar la salida a la imprecisa «crisis de conciencia» actual, hacia la conciencia histórica y la muy necesitada actividad crítica y práctica para cambiar el mundo. Quizá, más que otra cosa, la dialéctica es el estudio de la transición. Sin ella no hay ninguna teoría de una época como la nuestra, que es de transición *por excelencia*; por encima de todo lo que más falta hace es una teoría de la transición en crisis. Si tenemos que escapar de la bloqueada transición histórica en la que existimos actualmente, sólo lo podemos hacer mediante una superación revolucionaria del punto muerto.

La Odisea debe empezar de nuevo, y no debe ser la clase de Odisea que fue para Bernstein y sus compañeros; una Odisea sin aventura, en la que un «movimiento» sin zigzag, peligros, catástrofes y fantásticos descubrimientos de nuevos mundos «es todo» y el fin del socialismo, nuestra Itaca, «es nada».

«Junto a los ríos de Babilonia nos sentamos y lloramos»[113]. Pero nunca deberíamos olvidar Jerusalén, Itaca, o el fin que es la verdadera esencia de nuestros sueños: una sociedad mundial sin clases, el comunismo.

Debemos continuar. No podemos continuar como antes. Pero *continuaremos*.

7. El redescubrimiento y la persistencia de la dialéctica en la filosofía y la política mundiales

KEVIN B. ANDERSON

Quisiera agradecer a Shannon Linehan, Heinz Osterle y Albert Resis por sus valiosos comentarios sobre las primeras versiones de este ensayo.

Actualmente, evocar el nombre de Lenin en cualquier sentido positivo suena por lo general ingenuo, si no discordante, incluso dentro de la izquierda. Desde 1980 se ha dicho una y otra vez que Lenin preparó el terreno para el bárbaro y totalitario sistema de Stalin, que no sólo sus acciones, sino sus ideas políticas eran autoritarias, rudimentarias e incluso violentas. Una y otra vez se ha sugerido que si uno desea regresar a Marx, para hacerlo hace falta establecer un *cordon sanitaire* en torno a Lenin y el bolchevismo. Una y otra vez, el nombre de Lenin, si es que se invoca, se menciona como ejemplo de cómo uno puede buscar el desastre, al quedarse atrapado por el pensamiento «utópico».

Yo sostengo que los defensores de esas ideas son culpables de un pensamiento ingenuo y contradictorio en sí mismo, por no decir de arrogancia. En primer lugar, no toman en cuenta algunos de los logros notables y positivos de la Revolución rusa en sus primeros años. En segundo lugar, fracasan en valorar las importantes contribuciones originales de Lenin al pensamiento político. En tercer lugar, también olvidan a los muchos importantes intelectuales, todavía ampliamente respetados y citados en la actualidad, que apreciaban y estaban en profunda deuda con Lenin. Al recordar estas y otras cuestiones similares no se pretende evitar la necesaria crítica de muchos aspectos de su vida y obra, sino afirmar que recordarlas es en realidad una condición previa para cualquier crítica seria (alejada de la caricatura) de Lenin y su legado.

Habida cuenta de que este capítulo resalta los logros teóricos de Lenin, me gustaría plantear desde el principio que también veo algunas debilidades importantes en su pensamiento. La primera es su adhesión al papel dirigente del partido de vanguardia, un concepto que no se puede encontrar en Marx, y que ha sido una carga que nos ha lastrado demasiado tiempo con un modelo pobre de organización revolucionaria[114]. La segunda procede de sus muchas acciones posteriores a 1917, especialmente el establecimiento del Estado de partido único y el debilitamiento de los sóviets obreros, que no fueron un modelo de democracia revolucionaria[115]. Por último, aunque más adelante sostengo que Lenin hizo una contribución significativa al pensamiento dialéctico, su trabajo sobre esta materia fue desigual, como se ve en

su rudimentario y mecanicista *Materialismo y empirocriticismo* (1908)[116]. Dicho esto, todavía se pueden apreciar muchas características atractivas en este gran dirigente revolucionario, sin necesidad de identificarse como leninista, algo que en el discurso predominante normalmente significa la adhesión a su concepto elitista de partido de vanguardia.

Me gustaría empezar citando un comentario sobre Lenin de un conocido intelectual con una imagen por completo humanista, incluso de izquierdista liberal; un intelectual cuya vida y pensamiento muchos considerarían bastante alejado de Lenin y el bolchevismo. Me refiero a Erich Fromm, el conocido psicólogo de la Escuela de Fráncfort. El lector puede sorprenderse al saber que a finales de los años cincuenta, Fromm hablaba de Lenin como de alguien que estaba imbuido de un «inflexible sentido de la verdad, llegando a la misma esencia de la realidad, sin dejarse engañar por la apariencia; de un coraje e integridad insaciable; de una profunda preocupación y devoción por el hombre y su futuro; generoso y con poca vanidad o codicia por el poder». Fromm también opone a Lenin con «el vengativo asesino que era Stalin» y con «Stalin, el conservador oportunista». Además, Fromm lamenta «el hábito general de considerar el estalinismo […] como idéntico, o por lo menos como la continuación del marxismo revolucionario»[117].

Este comentario del conocido autor de obras como *El humanismo socialista*, *El miedo a la libertad*, *El arte de amar*, y muchos otros trabajos de psicología humanista, un hombre que apoyó tanto a los movimientos pacifistas como a los movimientos de disidencia en los países de Europa del Este durante los años sesenta, nos debería hacer reflexionar. Fromm era ciertamente consciente de la destrucción que produjo la Guerra Civil rusa de 1918-1921 y de las medidas autoritarias que Lenin tomó en aquellos días, pero a diferencia de la mayoría de los comentarios actuales sobre Lenin y Rusia, también vio la grandeza de la visión de 1917. Para Fromm y gran parte de su generación, esta fue una revolución que ayudó a acabar con la carnicería de la Primera Guerra Mundial, que había llevado al poder a un gobierno favorable a la clase obrera, que había liberado a judíos y otras minorías del zarismo, el sistema político más intolerante de Europa; y que también había inspirado a grandes revolucionarias como Rosa Luxemburg para intentar la transformación radical de Alemania, un intento que fracasó cuando fue brutalmente asesinada en 1919 por los precursores del nazismo.

Lenin, Hegel y el «marxismo occidental»: la relación subterránea

Ninguno de los colegas de Fromm de la Escuela de Fráncfort, incluso aquellos a

los que se situaba en posiciones muy a la izquierda como Herbert Marcuse, llegaron a proclamar abiertamente semejantes sentimientos hacia Lenin. Por el contrario, los filósofos de la Escuela de Fráncfort, si alguna vez mencionan a Lenin, tienden a menospreciarlo como rudimentario y vulgar (Theodoro Adorno), o a tratarlo con un tono ligeramente menos despreciativo pero sin embargo como un precursor de Stalin, que representa su continuidad (Marcuse). Sin embargo, ni Marcuse ni Adorno llegaron a debatir los Cuadernos sobre Hegel escritos por Lenin en 1914-1915[118]. Esto resulta extremadamente sorprendente, ya que a lo largo de su vida ambos escribieron extensamente sobre la relación del marxismo con Hegel. Sin embargo, este silencio por su parte no puede alterar el hecho de que tanto ellos como los llamados «marxistas occidentales» de la década de 1920, Geörgy Lukács, Antonio Gramsci y Karl Kosch, tenían contraída una importante deuda con Lenin y con la Revolución rusa, parte de la cual era el impulso que 1917 había dado al redescubrimiento del corazón dialéctico del marxismo.

Los relatos habituales de la historia del marxismo occidental y de la crítica teórica dejan de lado o minimizan dos hechos importantes. En primer lugar, se olvida, en general, que Lenin escribió su trabajo más serio sobre Hegel, los Cuadernos de 1914-1915, cerca de una década antes de que Lukács publicara *Historia y conciencia de clase* en 1923. Y aunque los Cuadernos sobre Hegel no aparecieran en alemán hasta 1932, algunos de sus otros escritos sobre Hegel y la dialéctica, posteriores a 1914, habían empezado a publicarse en alemán a principios de la década de los años veinte. De este modo Lenin contribuyó a preparar el camino para Lukács.

En Alemania Occidental, el marxismo crítico de la década de los sesenta prácticamente nunca mencionó este hecho, incluso aunque en ese momento ellos mismos tendían a ensalzar a Lukács y a Korsch. El rechazo de Lenin no se producía solamente entre Jürgen Habermans y sus estudiantes, sino también entre otros considerados con posiciones más a la izquierda, como Oskar Negt[119]. Una rara excepción fue el largo ensayo de Iring Fetscher sobre Hegel y el marxismo, publicado en 1960, en el que se tomaban seriamente en cuenta los escritos de Lenin[120]. De cualquier forma, este aspecto de la obra de Fetscher tuvo poco eco. Su aparición no mitigó el virulento rechazo de Lenin por parte de Rudy Dutschke y de otros dirigentes de la nueva izquierda alemana[121]. Incluso *Das Argument*, la publicación berlinesa conocida por su marxismo más «ortodoxo», solía debatir sobre Rosa Luxemburg pero no sobre Lenin.

En segundo lugar, además del ensayo de Fromm hay una considerable evidencia específica de la influencia de Lenin sobre el marxismo occidental o crítico. Un ejemplo es la obra de Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, publicada por primera vez en 1923, el mismo año que *Historia y conciencia de clase*. Aunque más tarde Korsch repudiara violentamente a Lenin, su trabajo llevaba como epígrafe la siguiente cita suya, escrita en 1922: «Debemos organizar un estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde una posición materialista»[122]. Incluso así, un filósofo tan agudo como

Maurice Merleau-Ponty consideraba el libro de Korsch como un texto fundador del marxismo occidental, que contrastaba con la «ortodoxia leninista»[123].

Por el contrario, el filósofo marxista Ernst Bloch, contemporáneo de Lukács, Korsch, Marcuse y Adorno, achacaba directamente a Lenin el renacer de Hegel en el siglo XX. Señalaba que no había nada inherente dentro de la tradición alemana que necesariamente hubiera hecho revivir a Hegel, porque «Hegel nunca fue dejado tan de lado como en Alemania después de 1850»[124]. Durante los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, de alguna manera todavía se discutía sobre Hegel en Italia, Francia y el mundo de habla inglesa. Sin embargo, Bloch sugería que el auténtico renacer vendría solamente después de 1917:

> La conmoción ante los muros del Kremlin hizo algo más que sacudir a la izquierda hegeliana; la dialéctica había dejado de ser una locura olvidada para convertirse en un escándalo viviente […]. Sin embargo, ya no era Hegel el olvidado, sino más bien la elegante ignorancia del positivismo ilustrado […]. Lenin renovó el auténtico marxismo sobre todo por el regreso al «corazón» de la dialéctica hegeliana («la contradicción como fuente de todo movimiento y vida») por medio de la propia lógica hegeliana: «es imposible entender completamente *El capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, si no has estudiado y entendido toda la *Lógica* de Hegel. En consecuencia, ¡ninguno de los marxistas de los últimos 50 años ha entendido a Marx!» (*LCW* XXXVIII, p. 180)[125]. De esta manera era precisamente el marxismo ortodoxo, restaurado por Lenin, el que presuponía el conocimiento de Hegel en contra del marxismo vulgar, esquemático y sin tradición que pretendiendo ignorar la pistola que produce el disparo, aislaba a Marx de Hegel, aislándose por lo tanto él mismo de Marx[126].

Sin duda, era en la misma línea en la que Lukács escribía en «¿Qué es el marxismo ortodoxo?», el capitulo inicial de *Historia y conciencia de clase*: «Por ello, el marxismo ortodoxo no implica la aceptación acrítica de los resultados de las investigaciones de Marx. No es la "creencia" en esta o aquella tesis, ni la exégesis del "libro sagrado". Por el contrario la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Es la convicción científica de que el materialismo dialéctico es el camino hacia la verdad y que sus métodos pueden desarrollarse, expandirse y profundizarse solamente a lo largo de las líneas trazadas por sus fundadores»[127].

Estas conexiones entre Lenin y el marxismo hegeliano de la década de 1920 normalmente han sido ignoradas por los estudiosos de la teoría crítica.

En este capítulo quiero centrarme en tres puntos. El primero, la crisis intelectual de Lenin en 1914, bajo el impacto de la Primera Guerra Mundial y de la traición del socialismo, que le condujo a un profundo replanteamiento de sus categorías anteriores. Su recuperación de Hegel en los Cuadernos de 1914-1915 y en obras

posteriores fue una contribución importante a la perspectiva dialéctica del marxismo. El segundo es que la utilización que hizo de los nuevos conceptos dialécticos, que había desarrollado a partir de su lectura de Hegel, le llevó a formular algunas perspectivas llamativamente perspicaces y radicales de la política mundial. Esto se comprueba especialmente en su análisis del colonialismo y del imperialismo, por una parte, y del movimiento antiimperialista de liberación nacional, por otra, desde la India a Irlanda y de China a Oriente Próximo. En el tercer punto examino cómo sus nuevas perspectivas sobre Hegel y la dialéctica afectaron a los pensadores marxistas posteriores. Aunque estos puntos se omiten a menudo en los estudios sobre su pensamiento y su vida[128], creo que son significativos para una comprensión de Lenin en su propio tiempo. También creo que están entre aquellos aspectos de su pensamiento que son más relevantes en la actualidad.

Lenin, Hegel y la dialéctica

En la década de 1890 muchos de los intelectuales más influyentes del marxismo centroeuropeo se habían desplazado hacia formas neokantianas o incluso positivistas. Ninguna de las principales figuras, incluyendo a Engels, parecía muy interesada en Hegel. Por ello, cuando en 1891 llegó el decimosexto aniversario de la muerte de Hegel, fue un ruso, Georgii Plejanov, quien escribió el artículo conmemorativo del fundador de la dialéctica moderna, en *Die Neue Zeit*, en aquél momento la principal publicación marxista del mundo. Desafortunadamente, Plejanov, que en ese artículo acuñaba el término, de alguna manera dudoso, de «materialismo dialéctico», también desarrollaba una versión de la dialéctica evolucionista y rudimentariamente materialista. No encontraba ninguna diferencia fundamental entre la dialéctica marxista y el evolucionismo de Darwin, aunque Marx hubiera citado en el primer volumen de *El capital* la perspectiva de Darwin como ejemplo de «la debilidad del materialismo abstracto de la ciencias naturales, un materialismo que excluye el proceso histórico»[129].

Hasta 1914 Lenin seguía a Plejanov no tanto en el terreno político, ya que éste se encontraba a menudo en el ala derecha de la socialdemocracia rusa, sino en el terreno filosófico. Esto resulta evidente en el mecanicista libro de Lenin *Materialismo y empirocriticismo* (1908). Desde la perspectiva dialéctica, el libro tenía dos limitaciones fundamentales. La primera es que planteaba una rudimentaria teoría reflexiva en la que el materialismo marxista era «una copia, una copia aproximada de la realidad objetiva» (*LCW* XIV, p. 182). La segunda era que Lenin despreciaba todas las formas de idealismo más que nada «excepto una adornada historia de fantasmas» (*LCW* XIV, p. 165).

Sigamos estas dos vetas del pensamiento de Lenin, la teoría como fotocopia de la

realidad y el completo rechazo del idealismo, durante su crisis intelectual de 1914, cuando empieza realmente a estudiar a Hegel. La transformación de estos dos puntos mostrará la originalidad de Lenin después de 1914. Como es sabido, en la esfera política Lenin se encontraba en ese momento rompiendo con el marxismo de la Segunda Internacional. Estaba pidiendo una nueva Internacional, que convirtiera la guerra imperialista en guerra civil, apelando incluso al derrotismo revolucionario. Él y algunos pocos más, como Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht y Trotsky estaban entre las figuras importantes que tomaron una posición firme en contra de una guerra que finalmente acabaría con diez millones de muertos. Luxemburg, por ejemplo, fue encarcelada por su oposición de principios a ella.

Desde Suiza, donde buscó refugio a finales de 1914, Lenin empezó a pensar en sí mismo no sólo como un dirigente del marxismo ruso, sino también como un elemento fundamental en la reconstrucción del marxismo internacional, sobre las ruinas de la vieja y desacreditada Segunda Internacional. Por ello, Lenin comenzó su replanteamiento filosófico no en un periodo de calma, cuando pudiera haber pocas cosas que le ocuparan en la esfera política, sino en un tiempo turbulento que le exigía una reorganización de sus principios fundamentales. Él también había seguido a los mismos dirigentes de la Segunda Internacional que ahora habían traicionado al socialismo y a las clases trabajadoras, los mismos que habían ayudado a enviarles a la matanza en las trincheras.

Lenin realizó su intensivo estudio de Hegel en los primeros meses de la guerra, desde septiembre de 1914 hasta enero de 1915. Los cambios más importantes de su perspectiva filosófica se produjeron a medida que iba resumiendo, bosquejando y comentando la extensa obra de Hegel *La ciencia de la lógica*. Estudió esta obra intensamente, copiando pasajes enteros en alemán, intercalados con sus propios comentarios, estos últimos principalmente en ruso.

En primer lugar, se produjo el abandono del materialismo rudimentario en favor de una apropiación crítica de la dialéctica idealista de Hegel. La afinidad que tenía en un principio con Engels se fue desplazando pronto hacia la fluidez y flexibilidad del pensamiento hegeliano. «Hegel analiza conceptos que normalmente parecen estar muertos para mostrar que hay movimiento en ellos» (*LCW* XXXVIII, p. 110). Pronto estaba tomando otro camino, más allá de la dicotomía de Engels de los «dos grandes campos [*Lager*]» de la filosofía: el idealismo y el materialismo[130]. «¡La idea de la transformación de lo ideal en lo real es profunda! Muy importante para la historia. Pero incluso en la vida personal del hombre es evidente que hay mucha verdad en ella. En contra del materialismo vulgar. *Nota bene*. La diferencia entre lo ideal y lo material también es incondicional, no ilimitada» (*LCW* XXXVIII, p. 114).

Aquí introducía por primera vez una nueva categoría, «el materialismo vulgar». En sus notas posteriores señalaba que Plejanov nunca había analizado *La ciencia de la lógica*, que él consideraba el trabajo más importante de Hegel, y sin rodeos calificaba a Plejanov no de materialista dialéctico sino de «materialista vulgar»

(*LCW* XXXVIII, p. 179). En general, desde luego habría que señalar que semejantes anotaciones de Lenin están mucho más cerca de lo que normalmente se denomina marxismo crítico, que de lo que normalmente se considera leninismo ortodoxo.

Además, y esto más tarde representaría un problema para los estudiosos marxistas-leninistas de Spinoza, como Louis Althusser, Lenin parecía estar de acuerdo con la crítica que Hegel hacía del sistema determinista de Spinoza. Para Hegel, la filosofía de Spinoza carecía de un sujeto libre y consciente, convirtiendo en vez de ello el pensamiento, como Lenin señalaba, en un mero «atributo de la sustancia» (*LCW* XXXVIII, p. 168). A través de las notas sobre *La ciencia de la lógica*, Lenin parecía estar intentando evitar la parcialidad de las perspectivas materialistas rudimentarias, «es absurdo […] rechazar la objetividad de las nociones [conceptos]» (*LCW* XXXVIII, p. 178). Parte de esto suponía la manera en la que uno debería aproximarse a la crítica del neokantianismo. De una manera que parecía criticar sus propios trabajos iniciales como *Materialismo y empirocriticismo*, así como los de otros, por ejemplo, los de Plejanov, señala: «Al comienzo del siglo XX, los marxistas criticaban a los seguidores de Kant y Hume más a la manera de Feuerbach (y Büchner) que a la de Hegel» (*LCW* XXXVIII, p. 179). Había sucedido algo bastante sorprendente. Por primea vez desde el joven Marx, una figura importante de la tradición marxista sugería que un problema se afrontara a la «manera hegeliana» sin necesidad de referirse inmediatamente a calificativos materialistas. De hecho, Lenin estaba hilvanando en la dirección contraria, lejos del materialismo vulgar, que desde su punto de vista había desarrollado una crítica del idealismo neokantiano materialista pero no hegeliana, y por ello no dialéctica.

Esto conducía al conocido aforismo de Lenin ya citado anteriormente en este capítulo: «Aforismo: es imposible entender completamente *El capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, si no has estudiado y entendido toda la *Lógica* de Hegel. En consecuencia, ¡ninguno de los marxistas de los últimos 50 años ha entendido a Marx!» (*LCW* XXXVIII, p. 180).

En otras partes Lenin hacía referencia a la dialéctica de Hegel como «la pulsación interior del movimiento propio y de la vitalidad». Gradualmente llegó a rechazar su anterior rechazo del idealismo; la clave estaba en una apropiación crítica de la dialéctica idealista de Hegel para conectarla con el materialismo marxista. En contra de la noción de Engels de los dos campos, idealismo y materialismo, Lenin se acercaba a una posición que sugería algún tipo de unidad dialéctica entre idealismo y materialismo. Sin que Lenin lo supiera, algo parecido había manifestado en 1844 el joven Marx, cuando escribía sobre un «naturalismo o humanismo consistente» que «se distingue tanto del idealismo como del materialismo, y al mismo tiempo constituye su verdad unificadora»[131].

En segundo lugar, me gustaría detenerme en el creciente rechazo de Lenin de la rudimentaria teoría del reflejo, otro punto de ruptura con sus perspectivas de 1908. La evidencia más explícita está en una afirmación cerca del final de los Cuadernos sobre

Hegel: «El conocimiento del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea» (*LCW* XXXVIII, p. 212). Esto es un ejemplo de una apropiación activa, crítica y revolucionaria del idealismo de Hegel. Aquí, el conocimiento personificado por la teoría revolucionaria no es solamente el reflejo de las condiciones materiales. Es también ir más allá de esas condiciones hacia la creación de un nuevo mundo, libre de las relaciones sociales deshumanizadas del capitalismo. Tampoco aquí se da prioridad al materialismo o a la reflexión «en el análisis final». En todo caso, la frase va en la dirección opuesta, llevándonos desde las limitaciones de una teoría del reflejo a la noción de que las ideas, los conceptos, pueden «crear» el mundo objetivo.

Leszek Kolakowsky, a pesar de su visión totalmente crítica de Lenin, admitía que estas notas sobre Hegel iban más allá de la posición ortodoxa de Engels, que reducía la dialéctica a formas fluidas contra formas estáticas. En su *Las principales corrientes del marxismo*, Kolakowsky escribe que los Cuadernos sobre Hegel «sugieren una interpretación de Hegel menos simplista que la de Engels. La dialéctica no es una mera afirmación de que "todo cambia", sino un intento de interpretar el conocimiento humano como una interacción entre sujeto y objeto, en la que la "primacía absoluta" de ambos pierde su nitidez»[132].

Los movimientos de liberación nacional. Una nueva oposición dialéctica en la era del imperialismo

Como es sabido, *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1916) fue uno de sus trabajos teóricos más importantes. Pocos, sin embargo, han examinado su relación con los escritos sobre los movimientos antiimperialistas y de liberación nacional. Menos todavía han explorado la relación de esa obra con los Cuadernos sobre Hegel que había realizado el año anterior. De esa relación nos ocupamos a continuación.

Actualmente existe una tendencia dentro de la izquierda a despreciar como reaccionarias todas las formas de nacionalismo. Esto resulta curioso, ya que hace una generación la tendencia iba a menudo en la dirección contraria, hacia un apoyo acrítico de todas las formas de movimientos de liberación en el Tercer Mundo, desde Sudáfrica hasta Palestina y desde Vietnam a Cuba. Los escritos de Lenin, especialmente aquellos posteriores a 1915, adelantan una posición que está lejos de no ser crítica con los movimientos nacionalistas. Sin embargo, al mismo tiempo, fue el primer gran teórico de la política, marxista o no marxista, en entender la importancia que tendrían los movimientos nacionales antiimperialistas en la política global del siglo XX.

Como decíamos anteriormente, hasta 1914 Lenin se había considerado a sí mismo

un dirigente marxista ruso más que uno de los líderes del marxismo internacional. En este sentido, su trayectoria es muy diferente de la de Rosa Luxemburg, que se había convertido en una prominente integrante de los encuentros socialistas internacionales durante los años anteriores a la Primera Guerra Mundial. La actividad y los escritos de Lenin durante la guerra constituyen su aparición en el escenario mundial de la política revolucionaria, por lo menos en cuatro aspectos importantes. En primer lugar, como hemos visto, sus «Cuadernos filosóficos» sobre Hegel eran parte de un intento evidente de reconstituir la teoría marxista después de la traición de 1914. En segundo lugar, su libro *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1916), nunca menciona a Rusia, sino que se concentra en las naciones capitalistas dirigentes, Gran Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos. Solamente después de la crisis de 1914 es cuando Lenin decide entrar en ese debate que se producía en el mundo marxista desde 1910 aproximadamente, con contribuciones importantes de Rosa Luxemburg, Karl Kautsky y Rudolf Hilferding, entre otros. Tampoco sus escritos posteriores a 1915 relacionados con los movimientos antiimperialistas de liberación nacional se centraban sobre las nacionalidades dentro del Imperio ruso; en vez de ello hablaban más de Irlanda, China, la India y Oriente Próximo. En tercer lugar, en *El Estado y la revolución* (1917) apenas mencionaba los acontecimientos en Rusia. Era un tratado teórico que atacaba la corriente principal de la teoría y la práctica de la socialdemocracia alemana desde la muerte de Engels en 1895, una clara tentativa por su parte de establecer un indicador teórico para el mundo, no un marxismo ruso. Finalmente, sus intentos a partir de 1914 para fundar una nueva Internacional, que fructifican finalmente en 1919, ilustran este cambio a un nivel más práctico. Es cierto que su joven colega bolchevique Nikolai Bujarin también había escrito tratados sobre el imperialismo y el Estado poco tiempo antes de que lo hiciera Lenin. En uno más de los innumerables intentos de minimizar la originalidad de su pensamiento y de retratarlo como fundamentalmente un organizador, también se han ocultado las diferencias claves entre Lenin y Bujarin. Eso sucede especialmente en los estudios sobre Lenin de Toni Cliff y Neil Harding, que han sostenido extensamente que tanto en *El imperialismo, fase superior del capitalismo* como en *El Estado y la revolución*, Lenin estaba siguiendo en esencia posiciones previamente desarrolladas por Bujarin[133].

Cuando Lenin empezó a desarrollar la idea de que los movimientos antiimperialistas iban a ser una fuerza importante de oposición al capitalismo en su fase imperialista, su planteamiento se encontró con una fuerte oposición. El razonamiento de Bujarin de que la centralización del capital mundial producida por la guerra convertiría al nacionalismo en algo obsoleto tenía mucho más apoyo entre la izquierda revolucionaria[134]. Por ello, hasta después de 1917, Lenin continuaba en minoría sobre lo que entonces se denominaba la cuestión nacional y colonial, incluso entre aquellos marxistas que habían roto con la Segunda Internacional. Esto se puede ver con facilidad en las polémicas contra su posición, no sólo de Luxemburg y

Bujarin, sino de Karl Radek y otros[135].

En sus escritos de 1916-1917 sobre imperialismo y nacionalismo, realizados en el exilio, Lenin se refiere explícitamente al levantamiento irlandés de Pascua en 1916, así como a China, Irán, Turquía y la India. El caso irlandés, la Rebelión de Pascua, al ser el único gran levantamiento antiimperialista durante la guerra, provocó una dura polémica en la que Lenin elaboró en alguna medida su propia perspectiva. Aclamaba la rebelión, introduciéndola dentro de la cuestión dialéctica. «La dialéctica de la historia es tal que las pequeñas naciones, carentes de poder como factor *independiente* en la lucha contra el imperialismo, juegan un papel como uno de los fermentos, uno de los bacilos que ayudan a la fuerza antiimperialista *real*, el proletariado socialista, a hacer su entrada en escena» (*LCW* XXII, p. 357).

En el ala derecha del socialismo ruso, Plejanov había alabado el colapso de la Rebelión de Easter, mientras que Radek, un antiguo colega de Luxemburg que estaba ahora trabajando con Lenin, la rechazaba como un «golpe de Estado»: «Este movimiento de nombre "Sinn Fein" fue realmente un movimiento urbano de la pequeña burguesía, y aunque causó una conmoción considerable, tenía poco respaldo social»[136]. Trotsky tomó una posición intermedia entre Radek y Lenin, minimizando la revuelta pero encontrando un posible potencial para el movimiento si superaba su nacionalismo. No fue muy profético cuando escribió que dado el desarrollo del capitalismo mundial, «la base histórica para una revolución nacional ha desaparecido incluso en la retrasada Irlanda». Así, Trotsky concluía que «el experimento de una rebelión nacional irlandesa» servía de ejemplo de «las manidas esperanzas y métodos del pasado»[137]. Este debate no ha recibido la atención que merece, en parte porque los textos citados de Radek y Trotsky fueron traducidos tardíamente a idiomas occidentales. Los muchos y extensos estudios sobre Lenin publicados desde 1970, principalmente por intelectuales británicos, o bien no mencionan para nada el tema irlandés, o no le prestan atención[138].

Una y otra vez, Lenin escribió sobre los cientos de millones de personas oprimidas por el imperialismo global y sobre sus ansias de liberación. Vio una profunda diferencia entre los movimientos nacionalistas en el interior de naciones oprimidas y el nacionalismo chovinista de las naciones dominantes. La liberación nacional era el contrario dialéctico del imperialismo global, mientras que el nacionalismo de las grandes potencias de Europa, Estados Unidos y Japón promovía y sostenía el imperialismo.

Aquellos que minimizan la contribución teórica de Lenin, o le consideran un simple estratega, deberían tomar en cuenta su presciencia sobre estos temas. Cerca de tres décadas antes de que la India obtuviera su independencia y más de cuatro décadas antes de que, a principios de los años sesenta, los movimientos de liberación africanos saltaran a primer plano, ya estaba teorizando la importancia de los movimientos nacionales y antiimperialistas en la política mundial.

En una crítica de 1916 de lo que evidentemente consideraba un rechazo de

Bujarin de todas formas de nacionalismo, Lenin acusó a su joven colega bolchevique de querer «pintar […] un futuro monótono y poco prometedor»: «La revolución social sólo puede venir en forma de una época en la que se combina una guerra civil del proletariado contra la burguesía en los países avanzados, y una serie completa de movimientos democráticos y revolucionarios, entre los que se incluyen los movimientos nacionales de liberación en las naciones subdesarrolladas, retrasadas y oprimidas» (*LCW* XXIII, p. 70).

En uno de sus últimos escritos, «Notas sobre Sukhanov» (1923), Lenin atacaba a aquellos que buscaban encerrar la particularidad del desarrollo de los países no europeos dentro de un universo abstracto:

> Se llaman a sí mismos marxistas, pero su concepción del marxismo es extremadamente pedante. Han fracasado por completo en entender lo que es decisivo en el marxismo, es decir, la dialéctica revolucionaria. Han fallado incluso en entender las sencillas afirmaciones de Marx de que en tiempos de revolución se necesita la mayor flexibilidad […]. Hasta ahora han visto cómo el capitalismo y la democracia burguesa en Europa occidental siguen un camino definido de desarrollo, y no pueden concebir que este modelo pueda tomarse solamente como modelo *mutatis mutandi*, solamente con ciertas correcciones.
>
> […] Por ejemplo, ni siquiera se les ocurre que la situación de Rusia, en la frontera entre los países civilizados y los países que esta guerra ha traído por primera vez de manera definitiva a la órbita de la civilización (todos los países de Oriente, no europeos), permitía y obligaba a este país a mostrar algunas características específicas […] (*LCW* XXXIII, pp. 476-477, énfasis añadido).

Como señalaba Lenin, todo esto se debía a la falta de una posición dialéctica. En este sentido, sus estudios sobre Hegel y sus escritos sobre liberación nacional formaban una sola pieza. Un año antes, en 1922, Lenin había pedido el estudio de la dialéctica hegeliana en la Rusia soviética, enlazando este estudio con el despertar de las naciones colonizadas y oprimidas:

> Los colaboradores de *Bajo el estandarte del marxismo* deben preparase para el estudio sistemático de la dialéctica hegeliana desde una posición materialista, es decir, de la dialéctica que Marx aplicó en la práctica en *El capital* y en sus trabajos históricos y políticos, y que aplicó tan satisfactoriamente que ahora, cada día en que despiertan a la vida y a la lucha las nuevas clases en el Este (Japón, la India y China) —cientos de millones de seres humanos que forman la mayor parte de la población del mundo, cuya pasividad y letargo histórico han condicionado hasta ahora el estancamiento y la decadencia de muchos países avanzados de Europa—, cada día en que

despiertan a la vida nuevos pueblos y nuevas clases sirve de fresca confirmación del marxismo (*LCW* XXXII, p. 234).

Como se puede ver, solamente era la primera parte de esta afirmación, pero significativamente no la que se refiere a los movimientos antiimperialistas en Asia, la que el marxista occidental, Korsch incluía en su epígrafe de *Marxism and Philosophy*. De esta manera, Korsch separaba con un muro la discusión de Hegel y la dialéctica, haciendo de ella un tema «occidental». Dejaba de lado lo que evidentemente rechazaba en 1923, el apoyo de Lenin a los nuevos movimientos de liberación del «Este». Esta clase de separación empobrecería en Occidente muchas discusiones sobre dialéctica posteriores a Lenin.

El impacto internacional de los escritos de Lenin sobre liberación nacional. Nuevas voces de la India, Irán y la América negra

El nuevo espíritu que introduce Lenin en el marxismo se puede ver con facilidad en los debates en 1920 del Segundo Congreso de la Internacional Comunista. La ponencia de Lenin, «Proyecto de tesis sobre la cuestión nacional y colonial» se refería no sólo a naciones geográficamente separadas como Irlanda y Ucrania, sino también a las minorías nacionales como «los negros en Estados Unidos» (*LCW* XXXI, p. 144). Grigori Zinoviev fue uno de los pocos bolcheviques que durante la Primera Guerra Mundial compartió muchas de las posiciones de Lenin sobre la liberación nacional. Sin embargo, justamente después de que comenzara el Segundo Congreso, Zinoviev se permitió a sí mismo, mientras hablaba delante de una audiencia en gran parte procedente de sociedades musulmanas, durante el Congreso de Baku de los Pueblos del Este, pedir una «guerra santa, en primer lugar contra el imperialismo británico»[139]. Las tesis de Lenin de 1920 pedían en vez de ello la «lucha contra el panislamismo» (*ibid*.). Sin embargo, enfatizaba la idea de que «todos los partidos comunistas debían prestar ayuda directa a los movimientos revolucionarios en las naciones dependientes y sin privilegios (por ejemplo Irlanda, los negros en Estados Unidos, etc.) y en las colonias» (*ibid*., p. 148).

El Segundo Congreso mantuvo un debate especialmente serio y amplio sobre imperialismo y liberación nacional. Además de las tesis de Lenin, se presentaron otras adicionales del conocido marxista hindú M. N. Roy, que se mostraba de acuerdo con Lenin en que «la ruptura del imperio colonial, junto a la revolución proletaria en las metrópolis, derrocará el sistema capitalista en Europa»[140]. Sin embargo, otras partes del discurso de Roy mostraban algunos desacuerdos con Lenin, por ejemplo

cuando atacaba «el estrecho círculo de nacionalistas democrático burgueses» (p. 223) reconociendo con más cautela que Lenin que el «nacionalismo revolucionario fuera a tener un papel» (p. 224).

El importante intelectual marxista iraní, Avetis Sultanzadeh[141], cuya posición de alguna manera estaba más cerca de la de Lenin, abogaba por el entrelazamiento de los movimientos antiimperialistas con el movimiento obrero del interior de los países capitalistas desarrollados:

> La Segunda Internacional estudió la cuestión nacional en la mayor parte de sus congresos. Sacó bonitas conclusiones que de cualquier forma nunca se pusieron en práctica. A menudo estas cuestiones se debatían y se adoptaban posiciones sobre ellas sin la participación de representantes de los países atrasados. Aún más, cuando los verdugos británicos y rusos reprimieron la Primera Revolución Persa[142], los socialdemócratas persas pidieron ayuda al proletariado europeo, entonces representado por la Segunda Internacional, que ni siquiera les concedió el derecho a presentar a votación una resolución sobre ese tema (p. 238).

Con un sentido del realismo político bastante raro en semejante congreso, Sultanzadeh también señaló: «Es cierto que la conducta capitalista en las colonias despierta el espíritu revolucionario. Pero también es verdad que la explotación capitalista de las colonias crea una espíritu contrarrevolucionario entre la aristocracia obrera de los países metropolitanos» (p. 238). Sin embargo, concluía que la Revolución de 1917 había creado una situación diferente: «El trueno de la revolución en Occidente hará tambalearse al Oriente hasta sus raíces, dando fuerzas a los revolucionarios de Persia y Turquía» (p. 239).

El periodista estadounidense John Reed informó de la violencia racista y de la resistencia negra durante los disturbios raciales de 1919.

> El primero de estos estallidos ocurrió en la capital, Washington, cuando pequeños funcionarios del gobierno volvieron de la guerra para encontrarse sus puestos ocupados por negros. La mayor parte de estos funcionaros eran sureños y organizaron ataques nocturnos sobre la parte negra de la ciudad para aterrorizar a los negros y obligarles a que abandonaran sus trabajos. Para sorpresa de todos, los negros salieron a las calles fuertemente armados y estalló una batalla […] (pp. 226-227).

Después de describir acontecimientos similares en Chicago y en otros lugares, Reed concluía: «En todas estas luchas, los negros mostraron por primera vez que estaban armados, bien organizados y que no tenían ningún miedo a los blancos. Las consecuencias de la resistencia negra fueron, en primer lugar, la tardía intervención

del gobierno y, en segundo, la admisión de trabajadores negros en la Federación Americana del Trabajo» (227).

Desde la época de Marx, ningún marxista estadounidense había tronado así sobre temas raciales.

En el Cuarto Congreso de la Internacional Comunista de 1924, en el que el conocido escritor negro Claude McKay participaba como delegado de Estados Unidos, se produjo por primera vez una sesión completa dedicada a «la cuestión negra». Mientras Reed había criticado la actitud de los trabajadores blancos, el ataque de McKay al racismo afectaba más al propio Congreso, al dirigirse hacia las actitudes racistas de los socialistas y de los propios comunistas de Estados Unidos.

> La burguesía reformista ha estado llevando la batalla contra la discriminación y los prejuicios raciales en Estados Unidos. Los socialistas y comunistas han luchado muy tímidamente porque hay un gran elemento de prejuicio entre ellos. No están deseando enfrentarse a la cuestión negra. En mis relaciones con los camaradas de Estados Unidos, he encontrado pruebas de estos prejuicios en varias de las ocasiones en las que camaradas blancos y negros se han tenido que reunir. Este es el mayor obstáculo que tienen que superar los comunistas: el hecho de que primero tienen que emancipares ellos mismos de las ideas que abrigan respecto a los negros, antes de ser capaces de llegar a ellos con cualquier clase de propaganda radical.

McKay también habló sobre cómo la difusión de la posición de Marx sobre la esclavitud y el racismo había impresionado a la opinión afroamericana:

> En 1918, cuando la Tercera Internacional publicó su Manifiesto incluyendo una parte dedicada a las colonias explotadas, hubo varios grupos radicales negros que distribuyeron el programa entre su gente. Cuando en 1920 el gobierno de Estados Unidos empezó a investigar y reprimir la propaganda radical entre los negros, los pequeños grupos radicales del país contraatacaron señalando el hecho de que los socialistas representaban la emancipación de los negros y que la América reformista no podía hacer nada por ellos. Creo que por primera vez en la historia, los negros vieron que Karl Marx se había interesado por su emancipación y había peleado por ella con valor[143].

Aunque McKay abogaba por la unidad de los trabajadores por encima de las diferencias raciales, también pedía que las organizaciones laborales y socialistas predominantemente blancas, ofrecieran mayor apoyo al movimiento negro en su conjunto. Esta sesión sin precedentes también produjo la obra de McKay, *The Negroes in America*, encargada por el Comintern, así como un diálogo público entre McKay y Trotsky en la prensa rusa[144].

Aunque Trotsky nunca hizo una contribución muy significativa a la dialéctica, a finales de los años treinta se había aproximado mucho a la posición de Lenin sobre la liberación nacional. Un ejemplo de ello es su notable conversación en 1939 con el intelectual marxista caribeño, C. L. R. James, en aquel momento seguidor de Trotsky. Durante su discusión sobre la creación de una organización no estalinista de radicales negros, un Trotsky blanco señalaba que no veía «cómo la burguesía negra puede ayudar al proletariado negro a luchar por su desarrollo económico». James replicaba, «en nuestro movimiento algunos de nosotros pertenecemos a la pequeña burguesía, si un burgués negro se ve excluido de la Universidad por culpa de su color, esta organización probablemente movilizará a las masas para que luchen por los derechos del estudiante burgués negro». Trotsky replicaba, «creo que la primera cuestión es la actitud del Partido Socialista de los Trabajadores [trotskista] hacia los negros. Es muy inquietante encontrar que hasta ahora el partido prácticamente no ha hecho nada en este campo. No ha publicado un libro, un artículo, un panfleto, ni siquiera artículos en *New International* […]. Nuestro partido no está a salvo de la degeneración […]». Trotsky parecía estar muy abierto a nuevas formas de organización antirracista. Dadas las barreras de color, añadía, el partido trotskista puede bajo ciertas condiciones apoyar a un negro frente a un blanco en el Partido Demócrata. «Consideramos que la candidatura del negro como opuesta a la del blanco, incluso aunque ambos sean del mismo partido, es un factor importante en la lucha de los negros por la igualdad, y en este caso podemos ofrecerles un apoyo crítico»[145].

Otro ejemplo de la nueva forma de pensar de Trotsky sobre liberación nacional fue su cambio de posición en torno a la cuestión del nacionalismo judío, después de la llegada de Hitler al poder y de que Stalin hubiera recurrido a insinuaciones antisemitas durante las purgas de los años treinta. En una entrevista en un periódico judío, Trotsky contaba su cambio de posición:

> Durante mi juventud me inclinaba más bien a pronosticar que los judíos de los diferentes países serían asimilados y que la cuestión judía desaparecería entonces de forma casi automática. El desarrollo histórico del los últimos veinticinco años no ha confirmado esa perspectiva. La descomposición del capitalismo en todas partes ha producido un exacerbado nacionalismo, uno de cuyos componentes es el antisemitismo. La cuestión judía ha ocupado un lugar predominante en Alemania, el más avanzado de los países capitalistas de Europa. Por otra parte, los judíos de diferentes países han creado su propia prensa y desarrollado el idioma *yiddish* como un instrumento de la cultura moderna. Uno debe reconocer por ello el hecho de que la nación judía se mantendrá hasta una época que está por llegar[146].

En la actualidad, los temas de raza, etnia e imperialismo toman una forma nueva, pero a pesar de la práctica desaparición del sistema colonial, todavía existen los

modelos de explotación y opresión de los pueblos de África, Asia, Oriente Próximo y América Latina por parte de las ricas naciones capitalistas. Junto a estos modelos llegaron los movimientos de liberación de los oprimidos por el imperialismo, así como los movimientos de solidaridad dentro de los propios países imperialistas, uno de cuyos ejemplos más notable fue la lucha contra el sistema de *apartheid* en Sudáfrica. Una generación antes, los movimientos nacionales de resistencia contra el fascismo se habían desarrollado desde China hasta Yugoslavia y desde Francia a Polonia. Muchos de estos movimientos han inspirado estudios teóricos que tienen su origen en los escritos de Lenin. De diferentes maneras, tanto C. L. R. James como Raya Dunayevskaya, por ejemplo, utilizaron conceptos leninistas para analizar los movimientos de liberación africanos de los años cincuenta y sesenta, aunque Lenin no había escrito demasiado directamente sobre África[147].

Una de las diferencias que existen en la actualidad es que, junto a la dominación a la que siguen enfrentándose por parte el capitalismo global, las antiguas colonias o naciones ocupadas, una vez que son independientes, pueden ellas mismas volverse opresoras de las minorías nacionales del interior y de las zonas limítrofes. La posición de Lenin sobre si una forma específica de nacionalismo tendía hacia una política reaccionaria o emancipatoria no ha perdido actualidad. Su noción de nacionalismo reaccionario no se limitaba al de las grandes potencias como Gran Bretaña o Estados Unidos. Como hemos visto anteriormente, también había condenado el panislamismo, incluso aunque se opusiera enérgicamente al imperialismo británico en Oriente Próximo. Además, durante toda su vida atacó el paneslavismo, al que relacionaba con el imperialismo ruso y la represión de las minorías étnicas. En la pasada década, utilizando sus escritos como parte de sus fundamentos, distintos escritores han establecido una enérgica oposición al nacionalismo genocida serbio en los Balcanes, mientras que al mismo tiempo apoyaban críticamente los movimientos nacionalistas más emancipatorios de los kosovares y especialmente de los bosnios en la antigua Yugoslavia[148]. Otro ejemplo de la complejidad de este tema es el movimiento zapatista en México, que representa a las comunidades indígenas que quedaron fuera de la Revolución de 1910, así como el significativo apoyo del movimiento internacional contra la globalización.

El impacto de Lenin en los últimos debates sobre dialéctica: de Henri Lefebvre a Raya Dunayevskaya

En contra de los filósofos de la Escuela de Fráncfort, dos corrientes del siglo XX del marxismo fuera de Alemania se apropiaron de los escritos de Lenin sobre Hegel convirtiéndolos en piezas centrales de su entendimiento general de la dialéctica. Estas

corrientes las representan Henri Lefebvre en Francia y C. L. R. James y, especialmente, Raya Dunayevskaya en Estados Unidos. Cada uno de ellos desarrolló nuevas formas de marxismo hegeliano en parte debatiendo sobre Lenin y Hegel.

Pocos fuera de Francia saben que Lefebvre, junto a Norbert Guterman, publicó una edición independiente de los Cuadernos sobre Hegel en francés en 1938. (Cinco años antes, también habían publicado una traducción de la «Crítica de la dialéctica hegeliana» de Marx escrita en 1844). Ediciones Gallimard, todavía la editorial de más prestigio en Francia, publicó su volumen sobre Lenin, *Cahiers sur la dialectique d'Hegel*, que contribuyó a difundir de forma notable entre los intelectuales franceses los escritos de Lenin sobre Hegel. En otros lugares, especialmente en Alemania y en el mundo de habla inglesa, el debate sobre los escritos de Lenin sobre Hegel estaba en general más limitado a un reducido círculo de partidarios de Lenin o de los habituales especialistas antileninistas. La Introducción de 130 páginas de Lefebvre y Guterman apenas mencionaba *Materialismo y empirocriticismo* más que en una referencia oblicua al progreso del pensamiento de Lenin desde 1908 hasta 1914. Su Introducción abrió nuevos terrenos al atacar a aquellos que deseaban utilizar el método de Hegel pero no su sistema[149]. En vez de ello, sostenían que se necesitaba una apropiación del «contenido de Hegel». En una inclinación frente a la ortodoxia del Partido Comunista, olvidaban mencionar que aquella había sido la postura de Engels.

Los posteriores escritos de Lefebvre sobre Lenin y Hegel eran incluso más cautelosos, como se podía ver en *Logique formelle, logique dialectique* (1947), y en su importante estudio *Le pensée de Lenine* (1957). De hecho, solamente después de que finalmente fuera expulsado del Partido Comunista de Francia, Lefebvre mantendría abiertamente lo que durante todo el tiempo había estado en discusión. En su autobiografía de 1959, *La somme et le reste*, decía de Lenin: «Hasta 1914-1915, no leyó ni estudió seriamente a Hegel. Además, si uno lo considera objetivamente, nota una gran diferencia en el tono y el contenido entre los Cuadernos sobre Hegel y *Materialismo y empirocriticismo*. El pensamiento de Lenin se vuelve ágil, vivo […] dialéctico en una palabra. Lenin no comprendió auténticamente la dialéctica hasta 1914, después del colapso de la Internacional». Lefebvre añade en una nota a pie de página, «aquí vemos el significado de la profunda reticencia de los estalinistas hacia los Cuadernos, que durante mucho tiempo quedaron abandonadas en favor de *Materialismo y empirocriticismo*»[150].

Este reconocimiento más bien tardío del fondo de la cuestión, que Lefebvre no llegó a plasmar en ninguno de sus importantes ensayos o en sus trabajos sobre Lenin, sino solamente como una afirmación pasajera en una extensa autobiografía, dejó la puerta abierta a las interpretaciones antidialécticas, antihegelianas y protomaoístas[151] de Louis Althusser y su escuela en los años sesenta y setenta, recogidas especialmente en la obra de Althusser, *Lenin y la filosofía*. El ensayo, presentado originalmente como una conferencia en 1968, se basaba en *Materialismo*

y empirocriticismo y los escritos económicos de Lenin, sin mencionar nunca los Cuadernos sobre Hegel. Después de que Jean Hypolite le llamara públicamente la atención sobre ello, Althusser finalmente escribió un artículo específico sobre los Cuadernos. En él y en otros lugares, sus comentarios sobre Lenin y Hegel eran a menudo evasivos, atribuyendo a Lenin críticas de Hegel en las que adjuntaba textos que realmente afirmaban lo contrario. En respuesta a la conocida afirmación de Lenin, anteriormente citada, de que uno debería estudiar la *Lógica* de Hegel para comprender *El capital* de Marx, Althusser sometía las palabras de Lenin a una virtual «deconstrucción» al final de la cual informaba al lector concluyentemente: «Es imposible entender a Hegel sin haber estudiado en profundidad *El capital*»[152]. Intentando debilitar la relación del pensamiento de Lenin con Hegel, Althusser estaba llevando a cabo parte de su proyecto general de borrar a Hegel del marxismo. Claramente cualquier idea de un regreso a Hegel por parte de Lenin constituía una grave amenaza para su teoría, que había proclamado que en 1846 Marx se había liberado de la mayor parte de su hegelianismo. Si Lenin había regresado realmente a Hegel en 1914, sería mucho más difícil para los marxistas «conducir la sombra de Hegel […] de vuelta a la oscuridad», como Althusser había propuesto en 1962[153].

En Estados Unidos, C. L. R. James y Raya Dunayevskaya empezaron a escribir sobre Lenin y Hegel durante los años cuarenta. En 1948 James escribió algunas reflexiones informales sobre ambos que publicó más tarde[154]. Dunayevskaya había traducido el conjunto de los Cuadernos sobre Hegel en 1949, pero era incapaz de encontrar un editor. Esto probablemente se debía a una oposición positivista a Hegel, que era bastante frecuente en Estados Unidos en aquel momento, incluso entre prominentes filósofos de izquierdas como Sidney Hook. A diferencia de Lefebvre, James y Dunayevskaya eran miembros del movimiento trotskista. Utilizando los Cuadernos sobre Hegel como una parte importante de sus fundamentos filosóficos, tomaron diversas posiciones que les alejó del trotskismo ortodoxo. En primer lugar, desarrollaron una teoría del capitalismo de Estado para describir la Rusia de Stalin. En segundo lugar, criticaron el concepto de Lenin de partido de vanguardia como elitista y antidialéctico. En tercer lugar, pidieron un estudio sistemático de la dialéctica basado en Hegel, Marx y Lenin, trazando una separación entre la posición filosófica de Lenin en 1908 y después de 1914. En cuarto lugar, planteaban la idea de que los afroamericanos eran una oposición independiente y potencialmente revolucionaria al capitalismo de Estados Unidos.

En las décadas de los años cincuenta y sesenta, después de que Dunayevskaya y James siguieran diferentes caminos, Dunayevskaya desarrolló estos conceptos de alguna manera no madurados, como parte de lo que llamaba marxismo humanista. Ningún intelectual marxista anterior o posterior ha profundizado tanto o tan creativamente en los Cuadernos sobre Hegel, apropiándose críticamente de ellos como terreno para una dialéctica contemporánea de la revolución. Por ejemplo, Dunayevskaya lideró el análisis conjunto de las perspectivas de Lenin sobre

dialéctica y liberación nacional que he presentado anteriormente. Ella también publicó la primera traducción inglesa de importantes partes de los Manuscritos de 1844 de Marx y los Cuadernos sobre Hegel de Lenin, cada uno como apéndice de su *Marxism and Freedom* (1958). En *Philosophy and Revolution* (1973), Dunayevskaya tomaba el regreso de Lenin a Hegel junto al que realiza Marx, como parte de un debate titulado «Why Hegel? Why Now?»:

> Lenin ciertamente no quería decir que todos los estudiantes de *El capital* debían trabajar primero sobre los dos volúmenes de *La ciencia de la lógica*. Lo que era decisivo era la ruptura de Lenin con viejos conceptos, que ahora se expresa más agudamente que en su comentario de que «el conocimiento no solamente refleja el mundo, sino que lo crea» […]. Lenin había obtenido de Hegel un entendimiento totalmente nuevo de la *unidad* del materialismo y del idealismo. Fue este nuevo entendimiento el que impregna posteriormente sus escritos a partir de 1915[155].

Al mismo tiempo, Dunayevskaya había elaborado diversas críticas convincentes de la apropiación de Hegel por Lenin. En primer lugar, sostenía que había dejado un legado ambiguo al no haberse referido más abiertamente a su nuevo pensamiento sobre Hegel y la dialéctica:

> El énfasis que Lenin puso en «la dialéctica adecuada, como ciencia filosófica», le separaba de todos los demás marxistas posteriores a Marx, no solamente hasta la Revolución rusa, sino también después de la conquista del poder […]. Lo que más se manifestaba como resultado de sus estudios de 1914-1915 sobre Hegel, era que la dialéctica hegeliana necesitaba ser estudiada «en sí y por sí misma».
>
> […] El que Lenin mantuviera para sí mismo este encuentro directo con la dialéctica de Hegel —su resumen de *La ciencia de la lógica de Hegel*—, muestra la profundidad del lodo economicista en que la Segunda Internacional al completo, y no sólo la socialdemocracia alemana, se habían hundido; ¡los revolucionarios pisaban el mismo terreno![156].

Para Dunayevskaya todo esto se veía agravado por el hecho de que Lenin había permitido en 1920 que se reimprimiera *Materialismo y empirocriticismo* en Rusia. Habría que señalar que no lo tradujo a otros idiomas, como había hecho con *El imperialismo, fase superior del capitalismo* y *El Estado y la revolución*. De cualquier forma, en 1927 un aparato cada vez más estalinista publicaba *Materialismo y empirocriticismo* en diversos idiomas y los partidos comunistas hicieron buen uso de sus rudimentarios ataques al idealismo para llamar a los intelectuales al orden, entre

ellos a Lefebvre.

En su segunda crítica de la concepción de dialéctica de Lenin, Dunayevskaya sostenía que en coyunturas decisivas Lenin había exagerado el lado práctico, activista de la dialéctica, minimizando su lado teórico. Esto se comprobaba especialmente en su discusión sobre el capítulo acerca de la Idea del Bien, próximo al final de *La ciencia de la lógica*.

En tercer lugar, Dunayevskaya mantenía que, en diversos puntos, Lenin interpretaba a Hegel de manera estrechamente materialista, especialmente en su discusión de las últimas páginas de *La ciencia de la lógica* sobre la Idea Absoluta. Era cierto que Lenin había roto en parte con la noción de Engels, recogida en *Ludwig Feurbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1886), de que la Idea Absoluta de Hegel incorporaba una noción no dialéctica y abstractamente idealista sobre el fin de la historia. Para Engels, la Idea Absoluta era un ejemplo destacado del «sistema» de Hegel, que tenía que ser rechazado en favor del «método» dialéctico de éste. En *Ludwig Feurebach*, escrito mucho después de su entusiasmo juvenil por Hegel, Engels no ofrecía ninguna evidencia textual para estas conclusiones, probablemente porque no podía encontrar muchas. Lenin, durante su cuidadoso estudio del último capítulo de *La ciencia de la lógica*, realiza un enfoque diferente, sosteniendo que el capítulo sobre la Idea Absoluta no contenía tanto idealismo como materialismo, y que por ello podía ser apropiado por el marxismo. Sin embargo, Dunayevskaya mantenía que Lenin, aunque iba más lejos que Engels, había cometido dos errores decisivos. Lenin otorgaba poco peso al fundamental concepto hegeliano de negatividad, centrándose por el contrario en la contradicción. Aquí pagaba el precio de no estar familiarizado con la decisiva discusión de Marx de la dialéctica sobre la negatividad contenida en los Manuscritos de 1844, un texto que en 1914-1915 se encontraba olvidado en los archivos de la Segunda Internacional. Dunayevskaya también sostenía que Lenin había interpretado la Idea Absoluta de Hegel de una manera estrechamente materialista. Realmente omitía el hecho de que en los párrafos que cierran el capítulo final de *La ciencia de la lógica*, Hegel había escrito sobre una transición de la lógica a la naturaleza. Aquí, escribía Lenin, Hegel «estrecha una mano con el materialismo» (*LCW* XXXVIII, p. 234). Sin embargo, como señalaba Dunayevskaya, Lenin ignoraba que a continuación Hegel desarrollaba otra transición, esta vez de la lógica al espíritu o a la mente [*Geist*].

En cuarto y último lugar, Dunayevskaya sostenía que mientras el gran logro de Lenin era haber reinterpretado la política mundial dialécticamente, alrededor de la contradicción entre imperialismo y liberación nacional, había fracasado en reinterpretar dialécticamente el concepto elitista de partido de vanguardia que, aunque modificado de modo sustancial bajo el impacto de la creatividad espontánea de las bases durante la revolución, permanecía, sin embargo, esencialmente sin cambios desde *¿Qué hacer?* (1902). Señalaba la necesidad de desarrollar un nuevo concepto de organización, que estuviera enraizado en lo que denominaba la dialéctica

de la organización y la filosofía[157]. Debería estar basado no solamente en Hegel, sino también en el extenso pero ignorado trabajo de Marx dentro de diversas organizaciones, así como en sus escritos sobre temas organizativos, desde la Liga Comunista de la década de 1840 a la Primera Internacional de la década de 1860, y hasta su *Crítica del Programa de Gotha* (1875).

Conclusión

Todas estas dimensiones del encuentro de Lenin con Hegel en 1914-1915 son una parte importante del legado del marxismo, al igual que los temas que surgen de ellas. Saltárselas es ignorar una parte de la riqueza de esa tradición. El hecho de que la Revolución rusa se transformara bajo Stalin y sus sucesores en su opuesto, una sociedad totalitaria con un capitalismo de Estado, es razón más que suficiente para afrontar como es debido la naturaleza profundamente contradictoria de la historia del marxismo en el siglo XX. Por ello, los esfuerzos por regresar a Marx sin aceptar también a Lenin y su generación, tienen limitaciones importantes. Esto es cierto incluso en el más conocido de los intentos recientes de recobrar a Marx realizados hasta la fecha, la obra de Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (1993).

He trazado los tres grandes logros de Lenin respecto a la dialéctica y la liberación nacional. El primero es que abrió el tema de la dialéctica propiamente dicha como terreno para el marxismo revolucionario en oposición al marxismo reformista, allanando el camino para autores posteriores como Lukács. El segundo logro es que su análisis dialéctico del imperialismo y la liberación nacional constituye un profético análisis de la importancia de los movimientos antiimperialistas del siglo XX y más allá. Al ampliar la noción ortodoxa marxiana de sujeto revolucionario contribuyó a allanar el camino a futuros intentos de ampliarla aún más, para abrazar no sólo como Lenin había empezado a hacer, los movimientos nacionales y étnicos de liberación, sino también los de las mujeres, los ecologistas, los homosexuales y las lesbianas y de la juventud. Sin embargo, a diferencia de la identidad política contemporánea, Lenin también nos señalaba una forma de unidad dialéctica de estas variadas formas de resistencia. En tercer lugar, su trabajo sobre Hegel y la dialéctica tuvo un impacto directo sobre varias corrientes del pensamiento marxista hegeliano, especialmente en Francia y Estados Unidos.

Todos estos puntos muestran no sólo la importancia del redescubrimiento de Lenin de la dialéctica, sino también la persistencia de la dialéctica dentro del pensamiento y la actividad revolucionarios. Es una herencia que es peligroso ignorar. Todavía necesitamos apropiarnos de ella críticamente si no queremos repetir los avatares equivocados del último siglo, avatares que nos han dejado con un crisis del pensamiento marxiano y radical mucho más profunda de la que se encontró Lenin en

1914.

8. «¡Saltos! ¡Saltos! ¡Saltos!»

Daniel Bensaïd

Este ensayo se publicó originalmente en *International Socialism Journal* 95 (verano de 2002) y en Daniel Bensaïd, *Un monde à changer*, París, Editions Textuel, 2003.

Hanna Arendt temía que la política pudiera desaparecer del mundo por completo. El siglo había contemplado tales desastres que la pregunta sobre si «la política sigue teniendo algún significado» se había vuelto inevitable. Detrás de estos temores, las cuestiones que estaban en juego eran eminentemente prácticas: «La falta de significado en la que ha desembocado el conjunto de la política se confirma con el punto muerto en el que están cayendo las cuestiones específicamente políticas»[158].

Para ella, la forma que adoptaba esta temida desaparición de la política era el totalitarismo. En la actualidad nos enfrentamos a una forma diferente de ese peligro: el totalitarismo con rostro humano de la tiranía del mercado. Con ella, la política se encuentra a sí misma aplastada entre el mandato de los mercados financieros, que se presenta como algo natural, y las recetas moralizadoras del capitalismo ventrílocuo. El fin de la política y el fin de la historia coinciden en la infernal repetición de la eternidad de la mercancía, donde se oye el eco de las monótonas voces de Fukuyama y Furet. Según ellos, «la idea de *otra* sociedad se ha vuelto algo imposible de concebir y en la actualidad no hay nadie en el mundo que ofrezca cualquier consejo para hacerlo. Nos encontramos aquí, condenados a vivir en el mundo tal cual es»[159]. Como Blanqui hubiera dicho, esto es algo peor que la melancolía: es desesperación. La eternidad de la humanidad a través del Dow Jones y el FT 100.

Hanna Arendt pensó que podía poner fecha al principio y al fin de la política: comenzaba con Platón y Aristóteles y encontraba «su fin definitivo en las teorías de Marx»[160]. Arendt nos dice que Marx, por alguna broma de la dialéctica, al anunciar el fin de la filosofía había declarado el fin de la política. Esto significa no reconocer la política de Marx como la única concebible en vista de la violencia del capital y los fetichismos de la modernidad. El Estado no vale para todo, decía en sus primeros escritos, levantándose claramente en contra de la presuntuosa exageración del factor político, que convierte al Estado burocrático en la encarnación del universo abstracto. En vez de mostrar una pasión desequilibrada hacia lo social, el esfuerzo de Marx se dirige hacia el surgimiento de una política de los oprimidos que empieza con la constitución de cuerpos políticos no estatales, que preparen el camino para el necesario marchitamiento del Estado como cuerpo separado.

La cuestión urgente, vital, es la de la política desde abajo, la política de aquellos que están excluidos y aislados de la política de Estado de la clase dirigente. Tenemos que resolver el *puzzle* de las revoluciones proletarias y sus repetidas tragedias: ¿cómo hacer que sean algo los que hoy no son nada? ¿Cómo puede una clase que en su vida diaria está física y moralmente atrofiada por la involuntaria servidumbre del trabajo forzado, transformarse a sí misma en el sujeto universal de la emancipación humana? Las respuestas de Marx a esta pregunta se derivan de una apuesta sociológica: el desarrollo industrial conduce al crecimiento numérico y a la concentración de las clases trabajadoras, que a su vez conduce al progreso de su organización y de su conciencia. Por ello, la propia lógica del capital conduce a «la constitución del proletariado en clase dirigente». El prefacio de Engels a la edición de 1890 del *Manifiesto comunista*, confirma esta suposición: «Para el triunfo definitivo de las tesis expuestas en el *Manifiesto*, Marx confiaba tan sólo en el desarrollo intelectual de la clase obrera, que debía resultar inevitablemente de la acción conjunta y de la discusión»[161]. De esa confianza se deriva la ilusión por la cual la obtención del sufragio universal permitiría al proletariado inglés, mayoritario en la sociedad, ajustar la representación política a la realidad social. Esa misma confianza llevaba a Antonio Labriola en su comentario de 1896 sobre el *Manifiesto*, a expresar el punto de vista de que «la deseada unión de comunistas y proletarios es a partir de ahora un hecho consumado»[162]. La emancipación política del proletariado fluía necesariamente de su desarrollo social.

La convulsiva historia del último siglo muestra que no podemos escapar tan fácilmente del angustioso mundo de la mercancía, de sus dioses sedientos de sangre y de su «caja de repeticiones». La intempestiva relevancia de Lenin procede necesariamente de esta observación. Si en la actualidad la política todavía tiene una oportunidad de evitar el doble peligro de la naturalización de la economía y la fatalización de la historia, esa oportunidad requiere un nuevo acto leninista en las condiciones de la globalización imperial. El pensamiento político de Lenin es el de una política como estrategia, del momento favorable y de los eslabones débiles.

Utilizando términos de Walter Benjamin, el tiempo «homogéneo y vacío» del progreso mecánico, sin crisis ni rupturas, es un tiempo no político. La idea que mantenía Kautsky de una «acumulación pasiva de fuerzas» pertenece a esa visión del tiempo. Una visión primitiva de una fuerza en calma, un «socialismo fuera del tiempo», que a la velocidad de una tortuga disuelve la incertidumbre de la lucha política en las proclamadas leyes de la evolución histórica.

Lenin, por el contrario, consideraba la política como un tiempo lleno de lucha, un tiempo de crisis y colapsos. Para él, lo específico de la política se expresaba en el concepto de crisis revolucionaria, que no es la continuación lógica de un movimiento social, sino una crisis general de las relaciones recíprocas entre todas las clases de la sociedad. La crisis se define entonces como una crisis nacional. Actúa dejando al descubierto los frentes de batalla, que estaban oscurecidos por la fantasmagoría

mística de la mercancía. Sólo entonces, y no en virtud de alguna maduración histórica inevitable, puede transformarse el proletariado y «convertirse en lo que es».

La crisis revolucionaria y la lucha política están por ello estrechamente unidas. Para Lenin, el conocimiento que la clase obrera puede tener sobre sí misma está indisolublemente unido a un conocimiento preciso de las relaciones recíprocas de todas las clases de la sociedad de su tiempo; un conocimiento que no es solamente teórico, sino un conocimiento que, en realidad, es menos teórico que fundado en la experiencia de la política. Es a través del examen de la política práctica como se adquiere este conocimiento de las relaciones recíprocas entre las clases. Parafraseando a Lenin, esto convierte «nuestra revolución» en una «revolución de todo el pueblo».

Esta aproximación se opone completamente al obrerismo rudimentario, que reduce la política a lo social. Lenin se niega categóricamente a mezclar la cuestión de las clases con la de los partidos. La lucha de clases no se reduce al antagonismo entre el obrero y su patrono. Enfrenta al proletariado con la clase capitalista como tal en el ámbito de la producción capitalista en su conjunto, siendo éste el objeto de estudio del volumen III de *El capital*. Además, por ello es perfectamente lógico que el inacabado capítulo de Marx sobre la clase llegara precisamente en ese punto y no en el volumen I, sobre el proceso de producción, o en el volumen II, sobre el proceso de circulación. Como partido político, la socialdemocracia revolucionaria representaba para Lenin a la clase obrera, no sólo en sus relaciones con un grupo de patronos, sino también con todas las clases de la sociedad de su tiempo y con el Estado como fuerza organizada.

El tiempo del momento propicio en la estrategia leninista ya no es el del tiempo electoral de las Penélopes o de las Danaides, cuyo trabajo se vuelve a deshacer una y otra vez, sino el que proporciona un ritmo a la lucha y que se detiene en una crisis: el tiempo del momento oportuno y de la coyuntura singular, donde se anudan juntas necesidad y contingencia, acto y proceso, historia y acontecimiento. No deberíamos considerar la revolución como un acto en singular; la revolución será una rápida sucesión de explosiones más o menos violentas, alternadas con fases de calma más o menos profundas. Por ello, para Lenin la actividad esencial del partido, el centro esencial de su actividad, debe ser el trabajo posible y necesario tanto en los periodos de explosiones violentas como en aquellos de calma, es decir, un trabajo de agitación política unificada.

Las revoluciones tienen su propio ritmo, marcado por aceleraciones y ralentizaciones. También tienen su propia geometría, donde la línea recta se quiebra en bifurcaciones y giros repentinos. El partido aparece así bajo una nueva luz. Para Lenin ya no es el resultado de la experiencia acumulada, ni el modesto maestro cuya tarea es sacar a los proletarios de la oscuridad de la ignorancia para llevarles a la iluminación de la razón. El partido se convierte en un operador estratégico, una cierta clase de caja de cambios y personaje clave de la lucha de clases. Como reconocía

claramente Walter Benjamin, el tiempo estratégico de la política no es el tiempo homogéneo y vacío de la mecánica clásica, sino un tiempo roto, lleno de nudos y vientres preñados de acontecimientos.

En la formación del pensamiento de Lenin, sin ninguna duda hay una interacción de continuidades y rupturas. Las rupturas más importantes (que no son rupturas epistemológicas) pueden situarse en 1902, alrededor de *¿Qué hacer?* y *Un paso adelante, dos pasos atrás*, o de nuevo en 1914-1916, cuando eran necesario repensar el imperialismo y el Estado en medio de la penumbra de la guerra, retomando de nuevo el hilo de la lógica hegeliana. Al mismo tiempo, con *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, un trabajo fundacional, Lenin establecería el marco que más tarde le permitiría hacer las correcciones teóricas y los ajustes estratégicos.

Los enfrentamientos, en el curso de los cuales se definió el bolchevismo, son una expresión de esta revolución en la revolución. Desde las polémicas de *¿Qué hacer?* y *Un paso adelante, dos pasos atrás*, los textos clásicos mantienen esencialmente la idea de una vanguardia centralizada con disciplina militar. Pero la verdadera discusión está en otra parte. Lenin está luchando contra la confusión, a la que describe como desorganizadora, entre partido y clase. El contexto de esta confusión está en las grandes controversias que se producían entonces en el movimiento socialista, especialmente en Rusia. Lenin se opone a las corrientes mencheviques, economicistas y populistas, que algunas veces convergen para defender el socialismo puro. La evidente intransigencia de esta ortodoxia formal expresa, de hecho, la idea de que la revolución democrática debe ser una fase necesaria en el camino de la evolución histórica. Mientras espera a fortalecerse para alcanzar la mayoría social y electoral, el naciente movimiento de la clase obrera tiene que dejar el papel dirigente a la burguesía y contentarse con actuar en apoyo de la modernización capitalista. Esta confianza en la dirección de la historia, donde todo llegaría a su debido tiempo para aquellos que saben esperar, subraya la posición ortodoxa de Kautsky en la Segunda Internacional: debemos avanzar pacientemente por los caminos del poder hasta que éste caiga como fruta madura.

Para Lenin, por el contrario, es el objetivo el que orienta al movimiento; la estrategia tiene prioridad sobre la táctica, la política sobre la historia. Por ello uno debe demarcarse antes de unirse, y para unirse «utilizar cada manifestación de descontento, recoger y sacar el mayor provecho de cada protesta, por pequeña que sea». En otras palabras, significa concebir la lucha política como «algo más extenso y complejo que la lucha económica de los obreros contra los patronos y el gobierno»[163]. Por ello, cuando en *Rabocheye Dyelo* los objetivos políticos se deducen de la lucha económica, Lenin la critica por reducir el ámbito de los muchos aspectos de la actividad política del proletariado. Es una ilusión imaginar que el «movimiento obrero pura y simplemente» es capaz por sí mismo de elaborar una ideología independiente. Por el contrario, el simple desarrollo espontáneo del movimiento de la clase obrera, conduce a «su subordinación a la ideología

burguesa»[164]. Para la ideología dominante no es una cuestión de manipular la conciencia, sino el resultado objetivo del fetichismo de la mercancía. Solamente se puede escapar de su garra de hierro y de la servidumbre forzosa a través de la crisis revolucionaria y de la lucha política de los partidos. Esta es realmente la respuesta leninista al puzle sin resolver de Marx.

Para Lenin, todo conduce a una concepción de la política como la invasión por la cual lo que estaba ausente se convierte en presente; en último término, la división en clases es ciertamente la base más profunda para el agrupamiento político, pero en último término, el agrupamiento se establece solamente por la lucha política. Así, el comunismo invade literalmente todos los puntos de la vida social, florece con decisión en todas partes. Si una de las salidas se bloquea con especial cuidado, la plaga encontrará otra, algunas veces las más inesperadas. Por eso no podemos saber qué chispa encenderá el fuego.

De aquí procede la consigna que, de acuerdo con Tucholsky, resume la política leninista: «¡Estar preparados!». Estar preparados para lo improbable, para lo inesperado, para lo que pueda suceder. Si Lenin podía describir la política como «la economía concentrada», esta concentración significaba un cambio cualitativo en base al cual la política no podía dejar «de tener prioridad sobre la economía». Por el contrario, «la insistencia de Bujarin en combinar la aproximación política *y* económica, le ha hecho desembarcar en un *eclecticismo* teórico»[165]. De la misma manera, en su polémica de 1921 contra la Oposición Obrera, Lenin critica ese «dudoso» nombre[166], que una vez más reduce la política a lo social, y que sostiene que la gestión de la economía nacional debería ser incumbencia directa de los «productores organizados en sindicatos industriales y comerciales», lo que llevaría a reducir la lucha de clases a una confrontación de grupos sin que se produjera una síntesis.

La política, por el contrario, tiene su propio lenguaje, gramática y sintaxis. Tiene sus latencias y sus caídas. En el escenario político, la lucha de clases transfigurada tiene su expresión más completa, más rigurosa y mejor definida en la lucha de partidos. El discurso político, derivado de un registro específico que no se puede reducir a sus determinaciones inmediatas, está más estrechamente relacionado con el álgebra que con la aritmética. Su necesidad es de un orden diferente, mucho más complejo, que el de las demandas sociales directamente unidas a la relación de explotación. En contra de lo que supone el marxismo vulgar, la política no sigue dócilmente a la economía. El ideal del militante revolucionario no es el del sindicalista con un limitado horizonte, sino el del tribuno del pueblo que aviva las ascuas de la subversión en todas las esferas de la sociedad.

Al leninismo, o más bien al leninismo estalinizado, construido como una ortodoxia de Estado, se le hace responsable a menudo del despotismo burocrático. La idea del partido de vanguardia, separado de la clase, se considera portadora del germen de la sustitución del movimiento social real por el aparato y por todos los

círculos del infierno burocrático. Por muy injustificada que pueda parecer, esta acusación encierra una dificultad real. Si la política no es idéntica a lo social, la representación de una por la otra necesariamente se vuelve problemática en cuanto a las bases de su legitimidad.

Para Lenin, siempre existe la tentación de resolver la contradicción suponiendo una tendencia de los representantes para representar adecuadamente a sus electores, una tendencia que acaba culminando en el marchitamiento del Estado político. Las contradicciones que se producen en el ámbito de la representación no permiten un agente exclusivo y, dado que ésta se halla constantemente en entredicho en la pluralidad de las formas constituyentes, aquellas se eliminan al mismo tiempo. Este aspecto de la cuestión corre el riesgo de encubrir otro, que no es menos importante, debido a que Lenin no parece reconocer el alcance pleno de su innovación. Pensando que él está parafraseando un texto canónico de Kautsky, Lenin distorsiona significativamente su significado. Kautsky dice que la «ciencia» llega al proletariado «desde fuera de la lucha de clases, por medio de la "intelectualidad burguesa"». Mediante un extraordinario cambio verbal, Lenin lo traduce como que «la conciencia política de clase» (en vez de la «ciencia») llega «desde fuera de la lucha económica»[167], (en vez de desde fuera de la lucha de clases, que es tanto política como social), ya no por medio de los intelectuales como una categoría social, sino por medio del partido como agente que estructura específicamente el campo político. La diferencia es muy sustancial.

Semejante insistencia constante en el lenguaje de la política, donde la realidad social se manifiesta a través de una interacción permanente de sustituciones y condensaciones, debería producir lógicamente una manera de pensar basada en la pluralidad y la representación. Si el partido no es la clase, la misma clase debería estar representada políticamente por diversos partidos, expresando sus diferencias y contradicciones. La representación de lo social en lo político debería entonces convertirse en el objeto de una elaboración institucional y jurídica. Lenin no llega tan lejos. Un estudio detallado, que iría más allá de las limitaciones de un ensayo como este, sobre su posición sobre la cuestión nacional, la cuestión sindical en 1921 y la democracia desde 1917, nos permitiría confirmar todo esto[168].

De este modo, Lenin somete la representación a las reglas inspiradas por la Comuna de París, apuntando a limitar la profesionalización política: representantes elegidos con el mismo salario que un trabajador cualificado, constante vigilancia sobre los favores y privilegios de estos cargos, y la responsabilidad hacia los electores de los cargos elegidos. Contrariamente al persistente mito, no defendía mandatos vinculantes. En el caso del partido, los poderes de los delegados no debían estar limitados por mandatos vinculantes; en el ejercicio de sus atribuciones debían ser completamente libres e independientes.

En cuanto a la pluralidad, Lenin constantemente afirmaba que «la lucha de toda clase de opiniones» en el partido es inevitable y necesaria, siempre que se produzca

dentro de límites «aprobados por común acuerdo». Mantuvo que

> es necesario incluir en el partido reglas que garanticen los derechos de la minoría, de manera que la insatisfacción, las irritaciones y los conflictos que constante e inevitablemente surgen, puedan ser desviados de los acostumbrados canales de disputas y peleas hacia los todavía desacostumbrados canales de una lucha constitucional y digna de las propias convicciones. Como una de estas garantías esenciales, proponemos que la minoría pueda formar grupos de redacción, con derecho a estar representados en los congresos y con completa «libertad de expresión»[169].

Si la política es una cuestión de elección y decisión, ello implica una pluralidad organizada. Esto es una cuestión de principios de organización. En cuanto al sistema, puede variar de acuerdo a las circunstancias concretas con la condición de que no pierda, en el laberinto de oportunidades, el hilo conductor de los principios. De esta manera, incluso la notoria disciplina de la acción parece menos sacrosanta de lo que mantendría el mito dorado del leninismo. Sabemos cómo Zinoviev y Kamenev fueron culpables de indisciplina por oponerse públicamente a la insurrección, sin embargo no fueron destituidos permanentemente de sus responsabilidades. El propio Lenin, en circunstancias extremas, no dudaba en exigir el derecho personal a desobedecer al partido. Así, llegó a considerar renunciar a sus responsabilidades para retomar la «libertad de hacer campaña entre *las bases* del partido»[170].

Su propia lógica le condujo a prever la pluralidad y la representación en un país que no tenía tradición democrática ni parlamentaria. Pero no llegó hasta el final debido a dos razones por lo menos. La primera es que había heredado de la Revolución francesa la ilusión de que una vez que el opresor había sido eliminado, la homogeneización del pueblo (o de la clase) era sólo cuestión de tiempo: las contradicciones entre el pueblo únicamente podrían venir del otro (el extranjero) o de la traición. La segunda razón es que la distinción entre lo político y lo social no es una garantía contra una fatídica inversión; en vez de conducir a la socialización de la política, la dictadura puede significar la estatalización burocrática de lo social.

En *El Estado y la revolución,* los partidos pierden realmente su función a favor de una democracia directa, que no se supone que sea completamente un Estado separado. Pero, en contra de las esperanzas iniciales, la estatalización de la sociedad triunfó sobre la socialización de las funciones del Estado. Absortos por los principales peligros del cerco militar y de la restauración capitalista, los revolucionarios no vieron el crecimiento del peligro bajo sus pies de la no menos importante contrarrevolución burocrática. Paradójicamente, las debilidades de Lenin se enlazan tanto o más con sus inclinaciones libertarias que con las tentaciones autoritarias, como si un eslabón secreto uniera ambas.

La crisis revolucionaria aparece como el momento crítico de la posible

resolución, cuando la teoría se convierte en estrategia. La historia en general, y la historia de las revoluciones en particular, siempre es más rica en su contenido, más variada, con más aspectos, más viva y más ingeniosa de lo que conciben los mejores partidos, la vanguardia más consciente de las clases más avanzadas. Eso es comprensible ya que la mejor de las vanguardias expresa la conciencia, la voluntad y la pasión de decenas de miles de hombres, mientras que la revolución es uno de los momentos de especial exaltación y tensión de todas las facultades humanas; el trabajo de la conciencia, la voluntad, la imaginación, la pasión de cientos de miles de hombres espoleados por la lucha de clases más violenta. De aquí se pueden sacar dos conclusiones prácticas de gran importancia: la primera es que para poder desarrollar su tarea la clase revolucionaria debe ser capaz de tomar posesión de todas las formas y todos los aspectos de la actividad social, sin la más mínima excepción; la segunda es que la clase revolucionaria debe estar lista para reemplazar una forma por otra con rapidez y sin aviso.

De esto Lenin deduce la necesidad de responder a los acontecimientos inesperados, donde a menudo la verdad oculta de las relaciones sociales se revela súbitamente: «No sabemos y no podemos saber qué chispa […] prenderá la conflagración, la que levantará a las masas; por ello debemos, con nuestros principios nuevos y comunistas, ponernos a trabajar para despertar todas las esferas sin excepción, incluso las más viejas, anticuadas y aparentemente sin esperanzas, porque de otra manera no seremos capaces de hacer frente a nuestras tareas, no estaremos totalmente preparados, no estaremos en posesión de todas las armas»[171].

¡Despertad todas las esferas! ¡Estad alertas para las soluciones más imprevisibles! ¡Permaneced preparados para el repentino cambio de formas! ¡Saber cómo emplear todas las armas!

Estas son las máximas de una política concebida como el arte de los acontecimientos inesperados y de las posibilidades efectivas de una coyuntura determinada.

Esta revolución en la política nos lleva de vuelta a la noción de crisis revolucionaria, sistematizada en «El colapso de la Segunda Internacional». Se define por una interacción entre diversos elementos variables en una situación: cuando los que están arriba no pueden seguir gobernando como lo han estado haciendo, cuando los que están abajo ya no toleran seguir siendo explotados como lo han sido anteriormente, y cuando esta doble imposibilidad se expresa en una súbita efervescencia de las masas. Adoptando estos criterios, Trotsky insiste en su *Historia de la Revolución rusa* que «resulta obvio que estas premisas se condicionan las unas a las otras. Cuanto más decisivamente y con más confianza actúa el proletariado, mayor éxito tendrá para atraerse a la capa intermedia, más aislada se quedará la clase dirigente y su desmoralización será más profunda. Y por otro lado, la desmoralización de la clase dirigente proporcionará agua al molino de la clase revolucionaria»[172]. Pero la crisis no garantiza las condiciones de su propia

resolución. Por ello Lenin convierte la intervención de un partido revolucionario en el factor decisivo en una situación crítica: «No todas las situaciones revolucionarias dan origen a una revolución; la revolución surge solamente de una situación en la que los cambios objetivos mencionados anteriormente se ven acompañados por un cambio subjetivo, concretamente por la capacidad de la *clase* revolucionaria para volver la acción revolucionaria de las masas lo suficientemente *fuerte* como para romper (o dislocar) el viejo gobierno, que nunca, incluso en un periodo de crisis, "cae" si no es derribado»[173]. La crisis solamente se puede resolver por la derrota a manos de la reacción, que a menudo será sangrienta, o por la intervención decidida de un sujeto.

Esta era esencialmente la interpretación del leninismo que hacía Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Ya en el Quinto Congreso de la Internacional Comunista le valió el anatema del bolchevismo termidoriano. Lukács, de hecho, insistió sobre el hecho de que «solamente la conciencia del proletariado puede señalar el camino que conduce fuera del punto muerto del capitalismo. En la medida en que falta esta conciencia, la crisis se hace permanente, regresa a su punto de partida, repite el ciclo […]». Lukács argumenta que

> la diferencia entre el periodo en que se pelean las batallas decisivas y el periodo precedente no se encuentra en la extensión o en la intensidad de las propias batallas. Estos cambios cuantitativos son meramente sintomáticos de las diferencias fundamentales de cualidad, que diferencia estas luchas de las anteriores […]. Ahora, sin embargo, el proceso por el cual el proletariado se vuelve independiente y se «organiza a sí mismo como clase», se repite e intensifica hasta el momento en que se alcanza la crisis final del capitalismo, el momento en que la decisión penetra más y más en el entendimiento del proletariado[174].

Estas palabras resuenan en la década de los años treinta cuando Trotsky, enfrentándose a la reacción nazi y estalinista, realiza una formulación que equipara la crisis de la humanidad con la crisis de liderazgo revolucionario.

La estrategia es «un cálculo de masa, velocidad y tiempo», escribió Chateaubriand. Para Sun Tzu, el arte de la guerra ya era el arte del cambio y la velocidad. Este arte requería adquirir «la velocidad de la liebre» y «tomar la decisión inmediatamente», porque está comprobado que la victoria más famosa podía haberse convertido en derrota «si se hubiera llegado a la batalla un día antes o unas horas después». La regla de conducta que se deriva de esto es válida tanto para los políticos como para los soldados:

> Nunca dejar pasar una oportunidad cuando es favorable. Los cinco elementos de la naturaleza no están en todas partes, ni son igualmente puros; las cuatro estaciones no se suceden de la misma manera cada año; la salida y la puesta

del sol no suceden siempre en el mismo punto del horizonte. Algunos días son largos y otros cortos. La luna crece y decrece y no brilla siempre con la misma intensidad. Un ejército que está bien dirigido y bien disciplinado imita con acierto todas estas variaciones[175].

La idea de crisis revolucionaria toma esta lección de estrategia y la lleva a la política. En algunas circunstancias excepcionales el equilibrio de fuerzas alcanza un punto crítico. Cualquier trastorno del ritmo produce resultados conflictivos. Se altera y perturba. También puede producir un diferencial en el tiempo que se llene con una invención, con una creación. Esto sucede individual y socialmente, solamente atravesando una crisis. A través de ese diferencial o momento puede surgir el hecho no consumado, que contradice la fatalidad del hecho consumado.

En 1905 Lenin está de acuerdo con Sun Tzu en su elogio de la velocidad. Es necesario «empezar a tiempo», actuar «inmediatamente». «Formar inmediatamente, en todas partes, grupos de combate». Sin duda tenemos que ser capaces de entender sobre la marcha esos «fugaces momentos» de los que habla Hegel y que constituyen una excelente definición de la dialéctica. La revolución en Rusia no es el resultado orgánico de una revolución burguesa prolongada como revolución proletaria, sino del «entrelazamiento» de dos revoluciones. Que el posible desastre pueda ser evitado depende de un perspicaz sentido de la coyuntura. El arte de la consigna es el arte del momento favorable. Una instrucción particular que era válida ayer puede no serlo hoy, pero puede volver a serlo mañana. «La consigna “todo el poder para los sóviets” […] era posible en abril, mayo, junio, hasta entre el 5 y el 9 de julio [1917] […]. Esta consigna ya no es correcta». «En este momento y sólo en este momento, semejante gobierno podría durar unos cuantos días, una semana o dos»[176].

¡Unos cuantos días! ¡Una semana! El 29 de septiembre de 1917, Lenin escribió a un titubeante Comité Central: «La crisis ha madurado»[177]. El 1 de octubre les exhortaba a «tomar el poder ya», a «recurrir a la insurrección inmediatamente»[178]. Pocos días después volvía a insistir: «Estoy escribiendo esta líneas el 8 de octubre […]. El triunfo tanto de la revolución rusa como de la revolución mundial depende de dos o tres días de lucha»[179]. Seguía insistiendo: «estoy escribiendo estas líneas en la tarde del día 24. La situación es extremadamente crítica. De hecho está absolutamente claro que el retraso de la insurrección sería fatal […]. Ahora todo pende de un hilo». Por ello es necesario actuar, «esta misma tarde, esta misma noche»[180].

En los márgenes de *La ciencia de la lógica* de Hegel, Lenin anotaba a comienzos de la guerra, «rupturas en la gradualidad». Insistía, «la gradualidad no explica nada sin los saltos. ¡Saltos! ¡Saltos! ¡Saltos!»[181].

Tres breves observaciones para finalizar la discusión de la relevancia actual de Lenin. Su pensamiento estratégico define un estado capaz de actuar en relación a

cualquier acontecimiento que pueda surgir. Pero este acontecimiento no es el Acontecimiento absoluto, que no viene de ninguna parte, y que alguna gente ha mencionado refiriéndose al 11 de septiembre. Está situado en condiciones de una posibilidad histórica determinada. Eso es lo que lo distingue del milagro religioso. La crisis revolucionaria de 1917 y su resolución es estratégicamente imaginable en el marco trazado por *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Esta relación dialéctica entre necesidad y contingencia, entre estructura y ruptura, entre historia y acontecimiento, sienta las bases para la posibilidad de una política organizada duradera, mientras que la apuesta arbitraria y voluntarista sobre la explosión repentina de un acontecimiento puede permitirnos resistir la atmósfera de los tiempos, pero conduce generalmente a una postura de resistencia estética, en vez de a un compromiso militante que modifique pacientemente el curso de los acontecimientos.

Para Lenin, como para Trotsky, la crisis revolucionaria se forma y empieza en el escenario nacional, que en ese momento constituye el marco de la lucha por la hegemonía, para después establecerse en el contexto de la revolución mundial. La crisis en la que surge un poder dual no se reduce a una crisis económica o a un conflicto inmediato en el proceso de producción entre el trabajo asalariado y el capital. La cuestión leninista sobre quién saldrá ganando es la del liderazgo político: ¿qué clase será capaz de resolver las contradicciones que están sofocando a la sociedad, capaz de imponer una lógica alternativa a la de la acumulación de capital? ¿Qué clase será capaz de trascender las relaciones de producción existentes y abrir un nuevo campo de posibilidades? Por lo tanto, la crisis revolucionaria no es una simple crisis social, sino también una crisis nacional, tanto en Rusia como en Alemania, en España como en China. Actualmente la cuestión es sin duda más compleja; la globalización capitalista ha reforzado el solapamiento del espacio nacional, continental y mundial. Una crisis revolucionaria en un país importante tendría inmediatamente una dimensión internacional y requeriría respuestas tanto en términos nacionales como continentales, o incluso directamente mundiales, sobre cuestiones como la energía, la ecología, la política de armamento, los movimientos migratorios y muchas más. Sin embargo, sigue siendo una ilusión creer que podemos evitar esta dificultad eliminando la cuestión de la conquista del poder político en favor de una retórica de contrapoderes con el pretexto de que el poder en la actualidad está divorciado del territorio y esparcido por todas y por ninguna parte. Los poderes económicos, militares y culturales quizá estén más esparcidos, pero también están más concentrados que nunca. Puedes pretender ignorar al poder, pero él no te ignorará a ti. Puedes actuar con suficiencia y rehusar tomarlo, pero desde Cataluña en 1937 a Chiapas, pasando por Chile, la experiencia muestra hasta ahora que el poder no dudará en tomarte a ti de la manera más brutal. En resumen, una estrategia de contrapoder solamente tiene algún significado en la perspectiva de un poder dual y su resolución. ¿Quién saldrá ganando?

Finalmente, los detractores de Lenin a menudo le identifican, a él y al leninismo, con una forma histórica de partido político, de la que se dice que ha muerto con el colapso de los burocráticos Estados-partido. En este juicio precipitado hay un montón de ignorancia histórica y de frivolidad política, que solamente se puede explicar en parte por el traumatismo de las prácticas estalinistas. La experiencia del siglo pasado plantea la pregunta de la burocratización como fenómeno social más que la cuestión de la forma del partido de vanguardia heredada del *¿Qué hacer?* Las organizaciones de masas (no sólo las políticas, sino también los sindicatos y las asociaciones) están lejos de ser menos burocráticas: en Francia los casos de la CFDT, del Partido Socialista, del supuestamente renovado Partido Comunista y de los Verdes son absolutamente elocuentes sobre ese punto. Pero al mismo tiempo, como ya hemos dicho, en la distinción leninista entre partido y clase hay algunos rastros fértiles para reflexionar sobre las relaciones entre los movimientos sociales y la representación política. De la misma manera, en los principios superficialmente menospreciados del centralismo democrático, los detractores ponen el acento primordialmente en el hipercentralismo burocrático representado de manera siniestra por los partidos estalinistas. Pero un cierto grado de centralización, lejos de estar opuesto a la democracia, es una condición esencial para que ésta pueda existir; la delimitación del partido es un medio para resistir los efectos disolventes de la ideología dominante, y de apuntar también hacia una cierta igualdad entre sus miembros, contraria a las desigualdades que se generan inevitablemente en las relaciones sociales y en la división del trabajo. En la actualidad podemos ver claramente cómo el debilitamiento de esos principios, lejos de favorecer una forma más elevada de democracia, conduce a una cooptación por los medios de comunicación y a la legitimación mediante un plebiscito de dirigentes que están aún menos controlados por las bases. Además, la democracia en un partido revolucionario pretende tomar decisiones que se asuman colectivamente para poder actuar sobre el equilibrio de fuerzas. Cuando los detractores superficiales del leninismo claman haberse liberado de una disciplina agobiante, de hecho están vaciando la discusión de toda relevancia, reduciéndola a un foro de opiniones que no compromete a nadie. Después de un intercambio libre de opiniones sin ninguna decisión común, todos pueden irse de la misma manera que llegaron, y ninguna práctica común permite comprobar la validez de las posiciones enfrentadas. Finalmente, la presión realizada, especialmente por burócratas reciclados de los antiguos partidos comunistas, sobre la crisis de la forma de partido a menudo permite evitar hablar de la crisis del contenido programático y justifica la ausencia de una preocupación estratégica.

Una política sin partidos (cualquiera que sea el nombre que se le dé, movimiento, organización, alianza) acaba en la mayoría de los casos en una política sin política, ya sea en un seguidismo sin rumbo tras la espontaneidad de los movimientos sociales, en la peor forma de elitismo vanguardista individualista, o finalmente en la represión de lo político en favor de la estética o la ética.

9. Lenin como lector de Hegel
Hipótesis para una lectura de los Cuadernos de Lenin sobre *La ciencia de la lógica*

STATHIS KOUVELAKIS

La Primera Guerra Mundial no fue simplemente una erupción de masacres a escala masiva en el corazón de los países imperialistas. Tras un siglo de relativa paz interna supuso, al mismo tiempo, el colapso de su oponente histórico, el movimiento obrero europeo organizado esencialmente en torno a la Segunda Internacional. El término «desastre» resulta adecuado, aunque Alain Badiou lo utiliza para referirse a la refutación final de una cierta forma de política emancipatoria, resultado del reciente colapso de los así llamados regímenes comunistas del Este europeo[182]. Si consideramos que este segundo desastre golpeó precisamente la verdad política que bajo el nombre de «Octubre de 1917», o igualmente de «Lenin», nació en respuesta al primero, entonces el mismo se convierte en el rizo final del «corto siglo XX», que se cerró con esta repetición del desastre. Paradójicamente, por lo tanto, no es un mal momento para volver al principio, el momento en que en medio del barro y la sangre que anegó Europa el verano de 1914, surgió este siglo.

El desastre

Arrastradas por el torbellino del conflicto, las sociedades europeas y no europeas tuvieron su primera experiencia de la guerra total[183]. Toda la sociedad, los combatientes y no combatientes, las economías y las políticas, el Estado y la sociedad civil (sindicatos, iglesias, medios de comunicación), participaron por completo en una movilización general que carecía de precedentes en la historia. La dimensión *traumática* de los acontecimientos no tenía parangón con cualquier otra confrontación armada que se hubiera producido con anterioridad. De la monstruosa carnicería que se produjo en las trincheras, una auténtica industria de la masacre, altamente tecnológica y practicada tanto sobre el campo de batalla como fuera de él (con el bombardeo de civiles, el desplazamiento de poblaciones y la destrucción de zonas fuera del frente de batalla), surgió un sentimiento generalizado del fin de una «civilización». La industria de la aniquilación en masa se entretejió estrechamente con los mecanismos para controlar la vida social de las poblaciones directa o

indirectamente involucradas en el conflicto. Esta atmósfera apocalíptica, cuyos ecos resonaron con claridad en toda la cultura del periodo posterior a la Guerra (de la propia Guerra surgió el dadaísmo, más tarde el surrealismo y las demás vanguardias de los años veinte y treinta) se extendió por toda la vida contemporánea. En la actualidad nos podemos hacer una idea de ello leyendo «El panfleto de Junius» de Rosa Luxemburg, uno de los textos más extraordinarios de la literatura socialista, donde cada página certifica el carácter sin precedentes de la barbarie que se estaba produciendo[184].

El alcance del embrutecimiento de todas las relaciones sociales, a pesar de lo terrible que fue y que sigue pareciendo, no debería encubrir las *innovaciones* a gran escala que trajo el conflicto. Realmente es algo sabido que todas las guerras son auténticos laboratorios de «modernización» de las relaciones sociales, pero el carácter total y absoluto de esta última otorgó al proceso un alcance desconocido hasta entonces[185]. El conflicto mundial hizo posible el establecimiento a gran escala de campos de concentración y las políticas de deportación de poblaciones y limpieza de territorios, que hasta entonces habían estado reservadas a las colonias, lo cual supuso importar a las metrópolis la clase de violencia que hasta entonces se había desarrollado en la periferia imperial. Las formas de planificación y control estatal de la economía, entre las que se incluían la integración de los sindicatos en las economías de guerra, adoptaron la apariencia de una completa racionalización capitalista teorizada por el político y empresario alemán Walter Rathenau. El recurso al trabajo de la mujer en la industria, combinado con la ausencia de los hombres que se hallaban en el frente, tuvo sus consecuencias sobre la estructura familiar y la dominación masculina de la vida social. La guerra experimentó con las formas de condicionamiento practicadas a gran escala sobre los combatientes y la opinión pública por un impresionante mecanismo de control de la información y el desarrollo de nuevos medios de distribución (radio, cinematógrafo). Y, por supuesto, el conflicto dio lugar al surgimiento de los gobiernos de la *union sacrée*, que aseguraron la participación de los partidos obreros en la cumbre del Estado y la introducción de formas de planificación y consenso en el plano económico. Ni un solo aspecto de la vida colectiva e individual permaneció sin alterar por esta experiencia, auténticamente radical.

Nada volvería a ser como antes, y sobre todo el movimiento obrero. El colapso de la Segunda Internacional, su total impotencia para hacer frente al desencadenamiento del conflicto imperialista, de hecho únicamente revelaba unas tendencias fuertemente arraigadas, que ya existían antes de la Primera Guerra Mundial, hacia una «integración» de las organizaciones de este movimiento (y de una gran parte de su base social) en compromisos que apoyaban el orden político y social de los países metropolitanos, especialmente de su dimensión imperialista. El «colapso», utilizando el término de Lenin, fue el de la totalidad de la práctica política de los trabajadores y del movimiento socialista, que se veía obligado a efectuar reconsideraciones

radicales: «El mundo ha cambiado las condiciones de nuestra lucha y al mismo tiempo nos ha cambiado radicalmente a nosotros mismos», escribía Rosa Luxemburg, que apelaba a un «implacable sentido autocrítico» como «vida y aire del movimiento proletario»[186].

Lenin, aunque estaba lejos de encontrarse entre los menos preparados (aunque en algunos aspectos él mismo no se diera cuenta), estuvo con todo entre los que de manera inmediata se vieron sacudidos por el desastre. Su incredulidad de cara a los votos unánimes de la socialdemocracia alemana a favor de los fondos para la guerra, y de manera más general frente al colapso de la Internacional y de Kautsky como centro de su ortodoxia, así como la lentitud y el carácter extraño de sus intervenciones iniciales después de agosto de 1914, son muy significativas. Revelan no tanto una supuesta falta de lucidez (aunque sea cierto que sus primeros anhelos de «ortodoxia», que Luxemburg no compartía, contribuyeron a la ilusión retrospectivamente desvelada por el desastre), sino el carácter genuinamente sin precedentes de lo que estaba sucediendo.

Este contratiempo en la intervención política se ponía de manifiesto más claramente con la evolución de su posición sobre la actitud revolucionaria de los socialistas frente a la guerra. Cuando se produjo su estallido, y el «horror» del colapso de la Internacional era la carga más pesada que todos tenían que soportar, el dirigente bolchevique lanzó una consigna de «emergencia» que todavía estaba dentro de la cultura «antiguerra» de la difunta Internacional. La consigna democrática de «la transformación de todos los Estados europeos en unos Estados Unidos de Europa republicanos» encajaba en las ideas jacobinas y kantianas, y hablaba de una transformación que implicaba el derrocamiento, entre otras, de las dinastías alemana, austrohúngara y de los Romanov[187]. Ya en 1915 abandonaba esta posición debido a lo problemático de su contenido económico (capaz de ser interpretado como un apoyo a un imperialismo europeo unificado) y a su rechazo categórico de cualquier concepción eurocéntrica de la revolución. Se trataba de un rechazo que denotaba inequívocamente una apreciación muy pesimista del estado del movimiento obrero europeo: «Ha pasado para siempre el momento en que las causas del socialismo y la democracia estaban directamente atadas a Europa»[188]. Su afirmación simultánea del «derrotismo revolucionario», que suponía una innovación radical para la cultura del movimiento obrero internacional, aparece así inseparable de su reflexión sobre las devastadoras consecuencias de la implosión de agosto de 1941. Más exactamente, aparecía inseparable de la poco habitual ocupación a la que Lenin se entregaría en los meses que siguieron a estos acontecimientos.

La soledad de Lenin

Fue precisamente en este contexto de apocalipsis generalizado en el que, atendiendo en primer lugar a las tareas más urgentes (y como sucede generalmente en estos casos, recurriendo a viejos remedios mientras llega la verdadera innovación), Lenin se retiró a la calma de una biblioteca de Berna para sumergirse en la lectura de Hegel. En cierto aspecto, este es el momento en que el aislamiento político de Lenin, que coincidía con el aislamiento de la minoría del movimiento obrero que se había opuesto a la guerra imperialista, se encontró en su punto más alto. Este distanciamiento y soledad, que a menudo se encuentra no solamente entre los pensadores, sino también entre los hombres de acción, es un momento absolutamente necesario del propio proceso de los hechos: la cesura del acontecimiento inicial (la guerra) es silenciosamente amplificada en la distancia, un silencio de donde surgirá la nueva iniciativa, el paso hacia lo nuevo. Solamente a la luz de este *novum* el proceso puede aparecer retroactivamente como necesario, la autocrítica del pensamiento interactuando con la autocrítica de las propias cosas, que él reconoce como propia, sin que nada trate de reducir la parte de contingencia de este encuentro, su completa falta de ninguna garantía por adelantado.

La frecuencia de estos momentos de soledad en la vida de Lenin, una vida llena de largos exilios y de una lucha constante en contra de la corriente, es en este sentido indicativa de la gran cantidad de acontecimientos que se produjeron en ella[189]. Estos momentos, lejos de desaparecer, reaparecen y lo hacen en el mismo corazón del periodo más decisivo, el que se extiende desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial hasta octubre de 1917. Tales momentos incluyen, por ejemplo, prácticamente un año desde agosto de 1914 de, por así decirlo, lectura filosófica, principalmente dedicada a Hegel; un enorme trabajo sobre imperialismo (800 páginas de apuntes y el famoso ensayo); y un correoso trabajo teórico sobre la cuestión del Estado, culminando en el denominado «Cuaderno azul» y en la redacción, en el retiro forzoso de Finlandia, de *El Estado y la revolución* que fue «incapaz de completar». Como si se tratara del sueño de un escritor, se producía el encuentro del discurso y la realidad en la propia Revolución de Octubre. Todo sucedía como si en su obstinación, Lenin se las arreglara para crear un espacio a su alrededor donde inmovilizar, o más bien capturar dándole de algún modo la vuelta, un momento histórico que no detenía su vertiginosa aceleración.

Las biografías más competentes de Lenin han hecho hincapié en este hecho.

> Quizá el periodo más intrigante e inexplicable de su vida, desde el punto de vista de aquellos […] que nos lo presentan como un político eminentemente práctico e instintivo, es el de sus actividades en los turbulentos meses que siguieron a la caída de la autocracia en febrero de 1917 […]. En vez de dedicar su tiempo a maniobras políticas para obtener ventajas inmediatas tácticas para su partido en Rusia, concentró sus energías en un estudio esencialmente académico y exhaustivo de Marx y Engels sobre la cuestión del

Estado, con la idea de trazar los objetivos generales a largo plazo de la revolución socialista global[190].

Esta es otra cara de su soledad que no es una retirada contemplativa, ni una parada temporal para reunir fuerzas antes de volver a la acción. Diciéndolo de otra manera, si para aprovechar la coyuntura y trazar la línea de actuación es necesario replantear y reconstruir las posiciones teóricas propias (el marxismo no como dogma sino como «guía para la acción», en una de las frases favoritas de Lenin), entonces frente al desastre es cuestión de volver a la auténtica base, una refundación teórica del marxismo.

Esto es lo que explica con claridad no solamente la intensidad excepcional de las intervenciones teóricas de Lenin en el periodo que comienza con la Primera Guerra Mundial, sino también su significado auténticamente refundacional, y como veremos, autocrítico. La vuelta sistemática a los textos de Marx y Engels se combinaba con el comienzo de un enorme esfuerzo de actualización teórica y de análisis de las nuevas condiciones creadas por la guerra imperialista total. La impresionante acumulación de documentación empírica se acompañaba de un reexamen del verdadero estatus del marxismo, a la vista de una ortodoxia que había quedado hecha pedazos. La ruptura que implicaba esta situación se continuaba en el plano teórico: la crisis e incluso el desastre podían entonces, dentro de su incertidumbre, ser la base de un nuevo comienzo y convertirse en totalmente constructivas. También en este esfuerzo Lenin se encontraba aislado en comparación con las cabezas más claras del movimiento revolucionario, incluyendo a Rosa Luxemburg, Trotsky y Bujarin. No fue por casualidad que ninguno de estos personajes, eminentes pensadores y dirigentes del movimiento obrero internacional, regresaran a Hegel en este periodo crucial, o de manera más general a los aspectos filosóficos y teóricos del marxismo.

La ruptura

Lenin comenzó el nuevo periodo con una lectura de Hegel para reflexionar en profundidad sobre la ruptura con la Segunda Internacional, una «bancarrota» anunciada por la guerra. Los escritores que acompañaron su soledad, por encima de todos Hegel, se convirtieron así en el objeto de una lectura especial, inseparable de los temas políticos en juego en la filosofía. Si como él mismo admitía en su reacción de «emergencia» (en un texto publicado póstumamente), «para los socialistas no han sido los horrores de la guerra los más difíciles de sobrellevar —¡siempre estamos a favor de “*santa guerra di tutti gli oppressi per la conquista delle* loro *patrie*”! [de una guerra santa de todos los oprimidos, por la conquista de *su* propia tierra natal]—, sino los horrores de la traición realizada por los dirigentes actuales del socialismo, los

horrores del colapso de la actual Internacional»[191]. Este reconocimiento servía de motor para un proceso de crítica y autocrítica interna que ya estaba en camino. La elección de Hegel, una elección singular y poco probable en apariencia, y en concreto de *La ciencia de la lógica* como el terreno privilegiado y casi exclusivo para el decisivo periodo de agosto a diciembre de 1914, el periodo de esta ruptura, también tiene que entenderse como un encuentro entre diversas sucesiones de determinaciones relativamente heterogéneas, que solamente adquieren el carácter de unidad y convergencia en su resultado retrospectivo[192]. Aunque en lo que respecta a este itinerario, la tarea señalada hace varios años por Michael Löwy en un texto pionero todavía permanece sin completar («algún día será necesario reconstruir con precisión el itinerario que condujo a Lenin desde el traumatismo de agosto de 1914 a la *Lógica* de Hegel»[193]), nosotros plantearemos algunas hipótesis (cuatro en concreto) para tratar de reconstruir algunos aspectos de ese itinerario. Especialmente presentaremos las que se desprenden de la doble intuición formulada por Löwy en el mismo texto: el regreso a Hegel ¿era «un simple deseo de volver a las fuentes del pensamiento marxista o una lúcida intuición de que el talón de Aquiles metodológico del marxismo de la Segunda Internacional estaba en su incomprensión de la dialéctica»[194]? Sin lugar a dudas la respuesta es que *ambas*, aunque inmediatamente haya que aclarar que el procedimiento del «regreso a las fuentes» no tiene nada de «simple», pero ofrece realmente la indicación más definitiva de la trascendencia radical de la acción de Lenin.

1

Esta acción debería entenderse, en primer lugar, como una *reacción* casi instintiva a la devaluación, más bien represión, de Hegel y de la dialéctica que era una de las características significativas del marxismo de la Segunda Internacional en general, y especialmente del ruso Plejanov, su representante en las cuestiones filosóficas que tenía un considerable prestigio dentro de ella (con una pequeña salvedad de la que hablaremos más adelante). En este punto simplemente tenemos que recordar cómo, basándose principalmente en una simplificación de los escritos del último Engels, la doctrina oficial de la Segunda Internacional, desde Mehring y Plejanov hasta Kautsky, consistía en una variante de evolucionismo científico y determinismo con pretensiones materialistas, combinada con un quietismo político que, con la excepción de Labriola, solamente se veía desafiado dentro de la Internacional por los «revisionistas» de derechas e izquierdas, desde Bernstein a Sorel y Karl Liebknecht, casi siempre sobre la base de posiciones neokantianas. En realidad, esta matriz participaba plenamente del clima intelectual de la época, el positivismo imbuido por la creencia en el progreso que caracteriza el final del siglo XIX; la misión de la ciencia y de la civilización europea en el apogeo de su expansión colonial. No resulta una

exageración decir que en su variante rusa, un país con una modernización tardía todavía dominado por las fuerzas oscurantistas del *ancien régime*, estas características se veían considerablemente reforzadas. Plejanov situaba abiertamente a Marx en la línea del materialismo de D'Holbach y Helvétius, y en la continuidad de una tradición rusa de Feuerbach, y más en concreto de Chernychevsky, proclamaba a Feuerbach el gran conquistador del idealismo hegeliano, de cuyo trabajo Marx solamente era un continuador[195].

Podríamos decir que eso es cierto, pero que una reacción similar ya había llevado a Lenin al terreno de la filosofía con *Materialismo y empirocriticismo*, una reacción a la derrotada revolución de 1905 en un *Kampfplatz* [campo de batalla] filosófico[196]. Pero es precisamente la comparación entre las dos acciones lo que resulta elocuente: en el trabajo de 1908, de principio a fin, en su confrontación entre el «materialismo» que profesa y el empirocriticismo que ataca, Lenin recurre constantemente a Plejanov (precisamente sobre la «crisis» abierta tras la derrota de 1905), como la indiscutida autoridad en ese punto para todos los socialdemócratas rusos. Fue realmente Plejanov quien, al margen de sus diferencias con Kautsky, era su homólogo estructural en Rusia, la fuente indiscutible del andamiaje especulativo e incluso metafísico de la ortodoxia, que irremediablemente se hizo pedazos en agosto de 1914.

Seis años más tarde, Lenin se dirigía a Hegel, la *bête noire* de cualquier «materialismo», y por encima de todo hacia su dialéctica, un verdadero obstáculo, la verdadera cima del idealismo hegeliano que Marx afirmaba que había que «invertir» para ponerle «los pies en el suelo». Era una dialéctica sobre la cual Plejanov, el verdadero especialista en cuestiones filosóficas de la Segunda Internacional, no tenía prácticamente nada que decir en los miles de páginas de historia y discusión filosófica que escribió, como señalaría Lenin pocos meses después de su propio estudio sobre *La ciencia de la lógica*[197]. Además, lo poco que escribió muestra hasta qué punto su universo intelectual, el de una época entera o casi, se había vuelto ajeno a la tradición del idealismo alemán. En su artículo «En el sexagésimo aniversario de la muerte de Hegel», el único que *Neue Zeit* publicó con ese motivo (lo que dice bastante sobre el estado del debate filosófico dentro de la socialdemocracia alemana), Plejanov enfocaba los puntos de vista de Hegel sobre la historia del mundo, la filosofía del derecho, la religión y demás temas, como si se tratara de la información de una enciclopedia[198]. La «influencia histórica del medio geográfico» recibía alguna atención porque encontraba un indudable «germen de materialismo»[199], mientras que la cuestión de la dialéctica se despachaba en menos de una página, que proporcionaba la oportunidad de incluir las dos o tres citas de Marx a las que siempre se hacía referencia[200]. El objeto de esta represión no era Hegel exactamente (en cierto sentido, Hegel había sido mucho menos reprimido por la intelectualidad rusa, Plejanov incluido, que en otras partes de Europa), sino la cuestión de la dialéctica en Hegel, la «esencia del asunto», como señalaba Lenin al definir su relación filosófica con Plejanov poco después de su lectura de la

Lógica[201].

2

Mi segunda hipótesis sobre el regreso a Hegel en una coyuntura tan extrema, se refiere a la concepción específica de Lenin sobre la intervención filosófica. Lo que deberíamos señalar al respecto es realmente la otra cara de una imagen casi siempre invertida: su intervención *pública* en la *mêlée* filosófica desatada por la crisis de 1908 *versus* su búsqueda *privada*, casi secreta, en los caminos más arduos de la metafísica, bajo el impulso del desastre de 1914. Si realmente parece que ambas estaban separadas por un «abismo», como lo calificaba Henri Lefebvre, y que los argumentos continuistas típicos de un cierto leninismo no pueden sostener ni una lectura de los propios textos ni una mínima percepción de las coyunturas, sigue siendo cierto, sin embargo, que Lenin efectivamente retuvo algo de su descenso previo a la arena filosófica. Es decir, en semejantes coyunturas de «crisis», cuya especificidad estaba en las formas asumidas por la resonancia de la crisis en el propio sujeto revolucionario («una terrible debacle ha golpeado a la socialdemocracia»), la batalla filosófica puede adquirir la máxima importancia, ya que los temas teóricos en discusión afectan directamente al estatus de la práctica política.

En la coyuntura del «desastre» del verano de 1914, este silogismo en cierto sentido trabajaba al revés: la implosión de toda la política de la socialdemocracia cambió todas las cosas en el terreno de la teoría[202]. La ortodoxia, representada por el emblemático binomio Kautsky-Plejanov, se desplomó junto al voto a favor de los créditos de guerra y el repliegue en la *union sacrée*. Para reflexionar en medio de esa bancarrota y destruir teóricamente la matriz de la Segunda Internacional, era necesario empezar por destruir la metafísica que presidía las técnicas de organización obrera[203]. Y el eslabón más débil de la metafísica socialdemócrata era Hegel. No cualquier Hegel, especialmente no el Hegel que interesó brevemente a Plejanov, no el Hegel de sus escritos políticos inmediatos y de superficie, sino el corazón especulativo del sistema, el método dialéctico que se presentaba en *La ciencia de la lógica*.

En otras palabras, Lenin comprendió perfectamente que la verdadera cuestión en juego en el sistema de Hegel no se encontraba en los escritos esencialmente políticos o históricos, sino en los más abstractos, metafísicos e idealistas. Con ello rompió de manera inequívoca la manera de enfrentarse a las cuestiones filosóficas, heredada del último Engels y consagrada por toda la Segunda Internacional, incluyendo su propia «primera conciencia filosófica»: la división de la filosofía en dos campos opuestos, materialismo e idealismo, cada uno básicamente ajeno al otro y expresando los intereses de clases antagónicas. De todas maneras y como veremos, esto plantea algunas cuestiones nuevas, podemos incluso decir que es precisamente aquí donde se

encuentra el *punctum dolens* de los Cuadernos sobre Hegel. Si la distinción entre materialismo e idealismo se vuelve a comprender en términos dialécticos, y así en cierto sentido se relativiza, a pesar de ello no se la rechaza, sino por el contrario (como veremos) se reformula, reabre o más exactamente se radicaliza en el significado de un nuevo materialismo. Por decirlo de otro modo: abandonando las aguas de la ortodoxia, Lenin no cambió de campo filosófico, no se convirtió en un idealista, no se unió a alguno de los revisionismos filosóficos que se ofertaban y mucho menos se inventó el suyo propio. Lo que siempre había rechazado categóricamente era precisamente eso, una tercera vía mediadora o conciliadora entre materialismo e idealismo o más allá de su oposición[204]. Una postura de este tipo equivaldría a mantener los mismos términos del mecanismo teórico que necesitaba ser rechazado *en bloc*. Lenin «simplemente» intentó (lo que es realmente la clave de la cuestión) *realizar una lectura de Hegel como materialista* y *de esta manera* abrir camino a un nuevo comienzo, a una auténtica refundación del propio marxismo.

3

Enfrentado al desastre, Lenin buscó regresar al momento constituyente, el texto real de Marx. Aunque fue escrito por encargo, su texto para la enciclopedia Granat resulta revelador en este aspecto[205]. A caballo sobre el momento del desastre, permanece en su mayor parte fiel a la ortodoxia de Engels-Kautsky (especialmente en su repetición de las definiciones canonizadas de materialismo). Sin embargo, se diferencia por el lugar que otorga a las cuestiones «filosóficas», que aparecen al comienzo de la presentación, algo que en sí mismo era inusual (especialmente en un contexto pedagógico), así como por la existencia de un capítulo titulado «Dialéctica». Aunque el capítulo ensaye la formulación habitual de la ortodoxia, especialmente la primacía de la evolución y del desarrollo en la naturaleza y la sociedad, invocando en apoyo de esto (al más puro estilo Plejanov) el «desarrollo moderno de la química y la biología» e incluso «la teoría eléctrica de la naturaleza», a pesar de todo viene marcado por el deseo de distanciarse del materialismo «vulgar», lo que era una formulación más bien sospechosa a los ojos de la Segunda Internacional, para quien cualquier materialismo era válido. Lenin no dudó en llamar a esto «metafísica en el sentido de ser antidialéctico», una acusación que escasamente era concebible para Plejanov, para quien el viejo materialismo era, como mucho, simplemente «inconsistente», insuficientemente materialista e insuficientemente fiel al monismo de la «materia», al determinismo del «medio» socionatural, o sumamente «parcial»[206].

En este mismo texto Lenin se preocupa de distinguir, con una insistencia poco común, entre la «evolución» de acuerdo con Marx y «la actual idea de evolución», siendo la idea marxiana una idea de evolución «por medio de saltos, catástrofes o

revoluciones» (la palabra clave probablemente sea «catástrofe»); insiste en la «dialéctica» como «el aspecto revolucionario de la filosofía de Hegel», evitando la habitual diferenciación entre el método y el sistema hegeliano[207]. Sus referencias a las «Tesis de Feuerbach», parciales y distorsionadas como son, recogen un tono diferente a los analistas ortodoxos, especialmente de Plejanov. Es especialmente significativo que Lenin acabara el capítulo sobre «materialismo filosófico» con una referencia a la noción de «actividad práctica revolucionaria»[208] que había sido rigurosamente descartada por el evolucionismo determinista de la ortodoxia[209].

Con ello Lenin se hizo consciente de la necesidad de regresar al nexo entre Feuerbach y Hegel para poder abordar la cuestión del marxismo en sus fundamentos, para desembarazarse radicalmente de la ortodoxia vulgar, que Marx llamaba el «lugar común del viejo materialismo» (décima tesis sobre Feuerbach). Por ello no debería ser una sorpresa que cuando el artículo para Granat estaba ya en manos del editor, Lenin, que había comenzado su lectura de *La ciencia de la lógica*, intentase cambiar partes del artículo, especialmente las referidas a la dialéctica.

4

De cualquier forma surgió un elemento nuevo en la configuración de este momento de refundación. En el radicalismo teórico que hacía posible su soledad, Lenin se encontró a sí mismo inevitablemente enfrentado con la necesidad de una reconstrucción de la tradición revolucionaria *nacional*, la famosa «herencia» (un término habitualmente usado por la intelectualidad opositora) de las figuras fundadoras de la Ilustración rusa y de la democracia revolucionaria. Se trataba de una herencia que Lenin siempre había proclamado con orgullo, incluso mientras rechazaba su apropiación por la corriente populista *de su tiempo* y aseguraba la legitimidad y la necesidad de una reconsideración crítica sobre ella. Por decirlo de otra manera, fue precisamente esta soledad de su lectura en Berna la que permitió a Lenin entrar en un diálogo *libre*, en cierto sentido a través de Hegel, con los grandes antecesores y especialmente con la figura fundadora de Alexander Herzen.

Esta referencia de una acción fundadora a otra, reactivada por una relación reconstruida en el presente y plenamente asumida como tal, debería entenderse en un sentido doble: Herzen era por encima de todo el vínculo de la herencia revolucionaria rusa con la gran corriente de las revoluciones europeas de 1848. Educado en el hegelianismo, más concretamente en los jóvenes hegelianos[210] (un «desfase» característico de un país que «llega tarde»: cuando Hegel llegó a Rusia fue tanto de manera precoz como tardía, siendo ya el Hegel del movimiento de los jóvenes hegelianos), y marcado por una lectura revolucionaria bajo el impulso de Bakunin y Heine, con quienes se encontró en su exilio de París, Herzen fue claramente el primero en plantear la cuestión de lo que más tarde se conocería como el «carácter no

contemporáneo de Rusia»[211]. Reformulando el tema «alemán» en una reversión del retraso (extremo en el caso ruso) para convertirlo en un posible «adelanto» (sobre otros países europeos) —no ya en el contexto eufórico de los años previos a 1848, sino en el de la derrota y desesperación posterior— trazó el esquema de una «vía rusa» como manera singular de acceder a lo universal. Rusia, protegida por el hecho real de su retraso respecto a los efectos combinados del aplastamiento de la revolución democrática *y* del desarrollo capitalista, con sus formas sociales comunitarias todavía vivas en su inmensidad rural, podía abrir un camino hacia una emancipación todavía más avanzada que la iniciada por la Revolución francesa de 1789 y vislumbrada en 1793-1794, y cuya sangrienta derrota en 1848 había servido de heraldo para el resto del continente barrido por la ola de la reacción. En la soledad y la derrota, en el vacío creado por una contrarrevolución triunfante en todas partes, Herzen, según sus propios términos, *descubrió* un nuevo camino para avanzar, una posibilidad histórica de la que no se había oído hablar: «Mis descubrimientos me marearon, un abismo se abría delante de mis ojos y sentí cómo cedía la tierra bajo mis pies»[212].

La posibilidad de una apertura histórica radical acompañaba en cierto sentido, como hemos visto, al papel histórico de Herzen en la recepción de Hegel en Rusia antes de 1848[213]. En la década de 1840 había defendido la *Lógica* de Hegel en contra de los intelectuales de la generación anterior, modelados por Schelling. Conocedor de Saint-Simon incluso antes de dedicarse al estudio de la filosofía, y lector de August Cieszkowski, cuya idea de una «filosofía de la acción» le había servido de inspiración antes de que comenzara a leer a Hegel, siguió de cerca, junto a otros intelectuales rusos (especialmente Belinski), el desarrollo de la izquierda hegeliana por medio de las dos revistas editadas por Arnold Ruge (el *Hallische Jahrbücher*, que se convirtió en el *Deutsche Jahrbücher* tras la expulsión de Ruge de Sajonia). Convencido del papel revolucionario de la filosofía y de su capacidad para intervenir activamente en la actualidad política, en 1842 Herzen puso su vista en el proletariado como actor central de la revolución venidera (antes de abandonar esta posición tras las masacres de 1848 y la derrota generalizada). Fue Herzen quien acuñó la expresión «el álgebra de la revolución» para referirse a la dialéctica hegeliana, una expresión que le gustaba repetir a Plejanov y que sin duda llegó a Lenin, aunque Plejanov a menudo la transformara en el «álgebra de la *evolución*»[214].

Herzen, un joven hegeliano radical incluso antes de ser hegeliano, introdujo la problemática completa de los jóvenes hegelianos, Feuerbach incluido, en el bastión del despotismo europeo. Las consecuencias de esta acción fueron auténticamente incalculables para generaciones de intelectuales radicales rusos, ya que explican por qué en un clima de reacción generalizada, que sucedió a las derrotas de las revoluciones de 1848, y en el que la represión de Hegel servía de punto de referencia a escala europea (empezando por Alemania donde se le trató como a un «tronco

muerto», como recogía Marx en el prefacio de *El capital*), el espíritu de 1848 sobrevivió precisamente en esta periferia europea, en el corazón de la Rusia zarista[215].

Después de la debacle, Herzen se dirigió más en particular al estudio de las ciencias y escribió sus *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*, bañadas en un clima de finalismo naturalista, en las que la *Naturphilosophie* hegeliana rivalizaba con un panteísmo que hunde sus raíces en Feuerbach y que presentaba incluso inequívocos tintes de Schelling[216]. Sin embargo, la cuestión en juego era claramente política: de hecho, Herzen ofrecía un relato que basaba las posibilidades de la acción humana y sus efectos transformadores en un amplio relato de los procesos naturales captados en su finalidad interna y en las intervenciones que reflejaban. Aquí también su trabajo desempeñó un papel fundamental, y podemos decir que el materialismo ruso, que se situaba a sí mismo en la continuidad de estas *Cartas* y acentuaba su relación con Feuerbach, también compartía su ambigüedad constituyente. Chernychevsky, cuya considerable influencia sobre Lenin es bien conocida, era en esto un caso emblemático de la misma manera que Plejanov, que le dedicó un cierto número de ensayos, incluyendo un trabajo cuidadosamente estudiado por Lenin en 1910-1911[217]. La referencia a Herzen por ello nos lleva de muchas maneras a la conexión teórica entre Hegel y Feuerbach, mediatizada por la excepcional tradición de recepción rusa de los dos pensadores. Es en estos términos, los de la relación entre materialismo y revolución, en los que Lenin, todavía dentro del marco de la ortodoxia, resumía en 1912 los logros de Herzen en su artículo «En memoria de Herzen». En él encontramos al Lenin anterior al desastre, que aunque recordaba la «asimilación de la dialéctica hegeliana» por parte de Herzen, condensada en la fórmula del «álgebra de la revolución», inmediatamente seguía alabando al editor de *Kolokol* en la más estricta ortodoxia de Plejanov, por «ir más allá de Hegel, siguiendo a Feuerbach hacia el materialismo»[218]. Esto sucedía a pesar del hecho de que poco antes de escribir este texto, las notas marginales que Lenin realizó sobre el trabajo de Plejanov sobre Chernychevsky mostraran lo consciente que era del carácter básicamente *contemplativo* de este materialismo, llegando incluso a detectar huellas de él en el propio Plejanov[219]. El hecho es que en el debate sobre la vía rusa hacia la revolución, Hegel y sus sucesores estaban implícitamente presentes desde el principio.

El camino de Lenin hacia Hegel nos remite a otros tres caminos, cada uno de ellos con sus distintas modalidades, pero también con una necesidad interior. Independientes unos de otros pero procediendo del mismo tronco teórico, Herzen y Marx tenían que resolver el mismo enigma político: la no contemporaneidad de sus respectivas formaciones sociales, la inversión de su retraso en adelanto y la iniciativa que transformaría los mismos términos de este «demasiado pronto» y «demasiado tarde», para plantear la actualidad específica del proceso revolucionario en una coyuntura determinada. Pero esto, como Lenin descubriría en su momento, no era

otra cosa que la dialéctica.

Texturas

De esta manera llegamos al propio texto de los Cuadernos de Lenin sobre la *Lógica* de Hegel. Antes de abordar los hallazgos que hace Lenin en esta lectura de Hegel, es necesario detenerse por un momento en algo que la mayoría de los estudios mencionan solamente de pasada, cuando no lo reducen a una mera limitación del texto o a una deficiencia de las normas filológicas que un comentario filosófico debería cumplir. Los Cuadernos de Lenin sobre *La ciencia de la lógica* de Hegel no existen realmente como tales. Comparten este estatus con otra serie de textos míticos de la tradición marxista, y más allá de ella, que consta de manuscritos realizados para uso privado, o por lo menos no proyectados para ser publicados en el estado en que los conocemos[220]. En estos ilustres casos la mera forma de su publicación *siempre* constituye un problema teórico en sí misma, e incluso un problema directamente político, especialmente para los textos de la tradición marxista y para estos Cuadernos sobre Hegel en particular. ¿Deberían incluirse, y con ello diluirse dirían algunos, con la cantidad de otras anotaciones y materiales de diversos periodos como hacen las primeras ediciones soviéticas? ¿Deberían presentarse por separado para darles la debida prominencia, como hace el esfuerzo pionero de Lefebvre y Guterman?[221]. ¿O se debería adoptar una posición intermedia como hacían las ediciones soviéticas a partir de 1955 y tras ellas las del movimiento comunista internacional?

Todavía hay más aspectos presentes en estas cuestiones de forma: los Cuadernos sobre la *Lógica* de Hegel forman un texto bastante extraño, quizá único en la tradición marxista. Forman un conjunto de anotaciones y una colección de extractos de Hegel, que se presentan como un *collage* increíble, un texto fundacionalmente fragmentado y heterogéneo, construido a diferentes niveles que constantemente se entretejen y actúan como un cierto número de textos, subtextos e intertextos relativamente autónomos. Cada uno de ellos permanentemente se refiere a los otros y en particular a un (sub)texto ausente formado por todo lo que *no* está tomado de *La ciencia de la lógica*. El aspecto fragmentado e incompleto (o más bien incompletable) del texto, su impresión de montaje, a la manera de un cubismo sintético o el cine de Vertov, se ve más acentuado por la mezcla lingüística que lo caracteriza. Los extractos de Hegel, normalmente en alemán pero algunas veces traducidos al ruso, mezclados con anotaciones referidas a esos extractos, generalmente en ruso pero también en francés o alemán (algunas de las más llamativas), incluso frases dispares en inglés. Sin ni siquiera hablar de su forma como tal, las anotaciones marginales de Lenin recurren a toda clase de esquemas, abreviaciones, cuadros y diagramas, mezclando con facilidad el resumen cuasiescolar con un comentario muy elaborado,

y el conjunto con una consumada utilización de los aforismos. Aquí encontramos a un Lenin que no duda en recurrir a la ironía o incluso al insulto.

La hipótesis que me atrevo a avanzar es que esta muy improbable construcción de los Cuadernos sobre Hegel, su textura material como objeto, está necesariamente relacionada con el estatus explícitamente reclamado por el autor, el de un intento de lectura *materialista* de un texto canónico de la filosofía clásica alemana. Por decirlo de otro modo, la misma forma, o la total ausencia de forma preestablecida, su dimensión completamente experimental, es lo que convierte a los Cuadernos sobre Hegel en la expresión de la paradoja que es la emergencia de algo como el «materialismo» en la filosofía (pero, hay que decirlo con claridad, en su carencia, en sus grietas internas).

Antes de volver a la cuestión del materialismo tenemos que esbozar una presentación inicial de las líneas de fuerza alrededor de las cuales está organizado este material tan extremadamente dispar. ¿Qué era lo que le interesaba a Lenin de *La ciencia de la lógica*, cuáles eran los puntos en los que su acto radical y solitario de reanudación teórica tenía que cruzar su camino, e incluso chocar con el texto de Hegel? Parece posible distinguir por lo menos tres puntos, todos situados bajo el signo de la dialéctica como lógica de la contradicción, que les facilita comunicarse con las notas dedicadas al resto de literatura filosófica que Lenin devoraba en el mismo periodo[222]. Representan líneas de ruptura tanto con la ortodoxia como con su propia conciencia filosófica anterior.

1

La dialéctica no como un método «externo» a su objeto, o disociable del «sistema» de Hegel (según las formulaciones del último Engels)[223], sino como el mismo postulado de la inmanencia y movimiento propio de las cosas que alcanza a entender el pensamiento; un pensamiento atravesado por el mismo movimiento y que regresa a sí mismo. Como cada cosa es al mismo tiempo ella misma y su otra, su unidad se rompe, se divide al reflejarse sobre sí misma y se convierte en otra arrancándose ella misma de este momento de propia diferencia, cancelándolo de alguna manera por la afirmación de su identidad «absoluta» en el propio momento de su automediación.

2

Este automovimiento propio debe entenderse él mismo no en el sentido trivial de un «flujo», del curso de las cosas, o de todo tipo de metáforas hidráulicas tan apreciadas por la ortodoxia, sino como una unidad de los opuestos, de las

contradicciones internas de las propias cosas y el despliegue de esta contradicción en la inmanencia más estricta. De ahí el postulado de los extremos y el ascenso a los extremos, la transición de un extremo a otro en el propio movimiento que los opone, la inversión repentina de las situaciones. La afirmación del poder creativo de la *división*, la función de lo negativo, elimina cualquier visión evolucionista de la «transición», y especialmente de «saltos» como una aceleración de la «evolución», o de los «opuestos» como términos meramente complementarios dentro de una totalidad.

3

El automovimiento es *actividad transformadora* y la comprensión de esta actividad en su carácter procesal, como practica revolucionaria. Este tercer punto es el más delicado. Atañe directamente a la lectura materialista a la que Lenin somete el texto de Hegel. De manera muy esquemática, Lenin buscaba obtener apoyo del «lado activo/subjetivo» del concepto hegeliano, que él unía directamente a la apreciación hecha del «lado activo/subjetivo» del idealismo en general en las «Tesis sobre Feuerbach»[224]. Pero rechazaba categóricamente, en nombre del materialismo, la abolición de la objetividad en el automovimiento de las categorías, la omnipotencia del pensamiento, capaz en su despliegue interno, de presentarse como una instancia superior que puede asimilar la propia realidad. Para evitar cualquier tentación ontológica en el modo de exposición de las categorías, Lenin reintrodujo en este nuevo intento una pieza de su antiguo mecanismo de intervención filosófica, la teoría del «reflejo» de *Materialismo y empirocriticismo*, lo cual constituyó ciertamente una pieza central, equipada con todas garantías de la ortodoxia de Engels y Plejanov, que proporcionaba el blanco de los «Cuadernos filosóficos». Esta no contemporaneidad de las problemáticas en el mismo corazón de la lectura de la *Lógica* por Lenin, ha sido históricamente el centro de todas las dificultades para interpretar su esfuerzo, alternativamente rechazado por una enorme desconfianza implícita en las categorías hegelianas, o por el contrario alabado como una continuidad fundamental con el «materialismo» de 1908.

En este punto tenemos que introducir las hipótesis que ordenarán las indicaciones que siguen a continuación. Sin lugar a dudas, las anotaciones que Lenin realizó durante su lectura de la *Lógica* eran su diario de una experiencia que fué, al mismo tiempo, un descubrimiento y una resistencia respecto a Hegel. En este sentido no hay nada ilógico en la presencia de la categoría de «reflejo» —postulada al comienzo como la piedra de toque de la «lectura materialista» que Lenin pretendía realizar—, como un elemento del «materialismo primario», un residuo de la ortodoxia de Plejanov a la que en realidad se acomodaba para trascender; en suma el verdadero indicador del límite de la lectura de Hegel por Lenin o, en otras palabras, de su

ruptura con la ortodoxia de la Segunda Internacional.

Los términos de la cuestión los ha formulado con claridad Slavoj Žižek:

> El problema con la «teoría del reflejo» de Lenin se encuentra en su idealismo implícito: su compulsiva insistencia en la existencia independiente de la realidad material fuera de la conciencia ha de leerse como un desplazamiento sintomático, destinado a ocultar el hecho de que la propia conciencia está implícitamente representada como externa a la realidad que «refleja». […] Solamente una conciencia que observe la realidad desde fuera del mundo vería toda la realidad «de la manera que realmente es» […] igual que un espejo puede reflejar perfectamente un objeto sólo si es ajeno a él. […] El punto no es que haya una realidad independiente allí fuera, fuera de mí mismo, el punto es que yo mismo estoy «aquí», parte de esa realidad[225].

Traduciendo esto al lenguaje de la *Lógica* de Hegel, lo que Lenin no vio es que esta externalidad inicial del ser y de la conciencia se ve trascendida, y por lo tanto abolida, por la actividad subjetiva que denota precisamente el concepto. El «reflejo» o más bien la *reflexión* (el término alemán tiene más bien el sentido de «consideración») puede entenderse entonces no como una copia de la realidad externa, sino como el momento de mediación, del negativo; el movimiento que en la multiplicidad de sus momentos exhibe la presuposición recíproca de la externalidad y la internalidad y la inmanencia de la primera dentro de la segunda, ahora genuinamente postulada como interior, como una esencial mediación interna: no otra cosa que el ser, sino ella misma revelada, en esencia, en el movimiento reflejo de su propia profundidad.

Sabemos, sin embargo, que lo que por encima de todo interesaba a Lenin de *La ciencia de la lógica*, era precisamente la economía de la «lógica subjetiva» (la «doctrina del concepto») como medio de captar la racionalidad de la práctica, del trabajo y de la actividad del pensamiento como modalidades de transformación de lo real. El punto decisivo sobre el que tenemos que insistir es que el acto en sí de oponerse a Hegel transforma las propias categorías de Lenin y le transforma a sí mismo. Así es precisamente como debería entenderse la verdadera función del extraordinario «*collage*» que forman los Cuadernos sobre Hegel: como un experimento intelectual que introduce el «materialismo vulgar», en forma de una escandalosa parataxis, en el corazón de la «suma teológica» del idealismo, no como mantenía Adorno, especialmente en sus escritos sobre estética —por medio de referencias directas a recordatorios de clase y «ortodoxos» de la primacía del objeto —, sino como la omnipresencia de la totalidad social (represiva e incluso con apariencia de pesadilla) en la propia textura de los elementos que buscan romperla[226]. En este caso, la persistencia de elementos de «materialismo vulgar» en los Cuadernos sobre Hegel debe entenderse como la huella de la violencia sin

precedentes que la erupción de la guerra imperialista había llevado al centro del sumamente «abstracto» mecanismo de la empresa filosófica moderna, la pura ciencia del pensamiento, o la ciencia del pensamiento puro que Hegel buscaba alcanzar en su *Lógica*.

Debemos recalcar desde el principio, por consiguiente, que el concepto de «*reflejo*» no quedó abandonado, sino que, como veremos, fue «dialectizado» en un mecanismo de doble acción: dejar que surgiera el auténtico contenido de la lógica hegeliana para reconstruir la relación Hegel-Marx que había sido totalmente reprimida por la ortodoxia, y simultáneamente restaurar adecuadamente el impulso revolucionario del propio marxismo, su centro dialéctico. En este proceso, el «reflejo» se convierte en algo bastante diferente de la afirmación inicial (en las páginas que abren los Cuadernos sobre la *Lógica*) de la externalidad de la materia respecto a la conciencia, o la irreductibilidad de la naturaleza al espíritu. El resultado al que llega Lenin, anticipando un poco las cosas, es que la genuina «inversión materialista» de Hegel no se encuentra, como el último Engels pensaba y Plejanov y los demás guardianes de la Segunda Internacional repetían hasta la saciedad, en afirmar la primacía del ser sobre el pensamiento, sino en entender la actividad subjetiva expuesta en la «lógica del concepto» como el «reflejo» idealista y por ello invertido de la práctica revolucionaria, que transforma la realidad revelando así el resultado de la intervención del sujeto. Y en esto es en lo que Hegel estaba infinitamente más cerca del materialismo que los «materialistas» ortodoxos (o las primeras versiones premarxistas del materialismo), ya que estaba más cerca del *nuevo* materialismo, el de Marx, que afirmaba la primacía no de la «materia» sino de la actividad de la transformación material como práctica revolucionaria. Se mantenía la promesa de una «lectura materialista de Hegel», pero de una manera muy alejada de la que su autor concebía inicialmente.

Relaciones

En sus notas sobre el primer libro de la *Lógica*, «La doctrina del Ser», Lenin anotaba su protocolo de lectura en una casilla que comenzaba con la exclamación «Tonterías sobre el Absoluto», y que continuaba como sigue: «En general estoy tratando de leer a Hegel desde una posición materialista: Hegel es un materialismo que se ha puesto cabeza abajo (de acuerdo con Engels), es decir, en su mayor parte dejó de lado a Dios, el Absoluto, la Idea Pura, etc.»[227]. Al final de su lectura, después de haber dedicado docenas de hojas de notas precisamente a lo que iba a «dejar de lado» (es decir el Libro tercero sobre la lógica subjetiva y su sección tercera sobre la «Idea», el grueso de estas notas se refieren al tercer y último capítulo, «La Idea Absoluta», aunque esta suponga solamente la tercera parte de esta sección),

Lenin escribió los célebres comentarios finales: «Resulta notable que en todo el capítulo sobre “La Idea Absoluta” apenas diga una palabra sobre Dios […] y aparte de eso (nótese bien), no contiene prácticamente nada que sea específicamente *idealista*, sino que tiene por sujeto fundamental el *método dialéctico*. La suma total, la última palabra y la esencia de la lógica de Hegel es el *método dialéctico*; esto es extremadamente notable. Y una cosa más, en el *más idealista* de los trabajos de Hegel hay *muy poco* idealismo y *mucho materialismo*. ¡“Contradictorio” pero un hecho!»[228]. Esta auténtica inversión de la perspectiva es lo que da la medida de la distancia que había recorrido[229]. La transformación efectuada en la categoría de «reflejo» por ello nos servirá como indicador que señale los resultados de cada paso dado.

Poco después de presentar el protocolo mencionado de «lectura materialista de Hegel», Lenin da una definición inicial del reflejo: es coextensivo con la propia «dialéctica»; existe en tanto que «refleja el proceso material en todos sus aspectos y en su unidad», convirtiéndose en un «correcto reflejo del eterno desarrollo del mundo»[230]. Está, por un lado, el mundo material y su «desarrollo eterno» y, por otro, el «reflejo» de este mundo y su desarrollo en la «flexibilidad multiforme y universal» de las categorías específicamente dialécticas, una flexibilidad que «se extiende a la unidad de los contrarios», añade Lenin. En la conclusión de sus notas sobre la primera parte de la doctrina de la Esencia, Lenin —impresionado por el desarrollo dedicado a la doctrina de la «*Reflexión*»— intenta por última vez encontrar en esta modalidad de recurso al «reflejo» la confirmación de una «inversión materialista de Hegel»[231]. Esta confirmación está estrechamente ligada a la concepción de la dialéctica como un «*retrato* del mundo». Y le sirve de ilustración la metáfora inspirada en Heráclito del río y las gotas de agua, y de los conceptos como otros tantos «registros» de «aspectos individuales del movimiento» y sus componentes[232]. Esta metáfora encuentra su lugar en el contexto del «desarrollo eterno del mundo», para resumir una formula recién citada, esto es, de un flujo o movimiento fundamental *externo al observador*, que solamente lo contempla desde la orilla. Un movimiento de esta clase es el que está involucrado en la definición inicial de «reflejo», el de un mundo asimilado a un «gran agujero», donde la historia y la práctica humanas aparecen extrañamente ausentes.

Hasta este punto todavía estamos en estricta continuidad con el último Engels, especialmente con su texto sobre Ludwig Feuerbach, que estaba canonizado por la ortodoxia de la Segunda Internacional: distinguiendo entre el «sistema» hegeliano, conservador e idealista, y su «método» —es decir, la dialéctica— crítico y revolucionario, y que como la ciencia está formado por las «leyes generales y universales del movimiento» y del desarrollo tanto de la naturaleza como de la acción humana. Estas leyes a su vez son simplemente el reflejo del movimiento real, objetivo en la mente del pensador, y no a la inversa como Hegel creía, la Idea Absoluta alienada y degradada ella misma en la naturaleza. Vuelta a «colocar sobre

sus pies» de esta manera, la dialéctica de los conceptos es el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real y objetivo[233].

Para Lenin, sin embargo, las cosas pronto empezaron a volverse bastante más complicadas cuando llega a la doctrina de la Esencia. Realmente, sus anotaciones bastante breves sobre la doctrina del Ser finalizaban con las conocidas exclamaciones sobre los saltos y su necesidad[234], tomando así una cierta distancia con el gradualismo que la ortodoxia asociaba ineludiblemente con su concepción de la gran totalidad orgánicamente relacionada, del universo en movimiento perpetuo. Sus anotaciones sobre los prefacios de Hegel al trabajo le habían llevado igualmente a percibir la dificultad de disociar «sistema» y «método», en tanto que la lógica, de acuerdo con Hegel, requiere formas que son «*gehaltvolle Formen*, formas de vida, contenido real, inseparablemente conectados con el contenido»[235]. Pero es solamente tras su lectura de la doctrina de la Esencia cuando Lenin empieza a calibrar el carácter insatisfactorio, realmente ingenuo e improvisado, de estos dualismos «materialistas» y a penetrar en el nivel de la inmanencia que se despliega en las categorías de la lógica hegeliana.

Como un «reflejo hacia sí misma», la esencia se identifica con el movimiento reflejo interno del propio ser. La apariencia exterior es solamente el reflejo de la propia esencia, nada distinto del ser, pero siendo postulado tanto en la externalidad como en la internalidad, para poder reconocer que este movimiento de postulación de sí mismo procede de sí mismo, de su propia internalidad. Este «regreso sobre sí mismo» no significa que la externalidad sea una mera proyección o reduplicación de la internalidad, más bien ya se encuentra allí, presupuesto e inscrito en la propia internalidad, permitiendo a la totalidad engranar el movimiento de su propia determinación. Volviendo a la metáfora del río, Lenin entiende que si es posible distinguir entre la «espuma» y las «corrientes profundas», entonces «¡*incluso la espuma* es una expresión de la esencia!»[236]. Diciéndolo de otra manera, la apariencia de la esencia, el «reflejo», no es tanto una ilusión que hay que reducir (trayéndola de vuelta al verdadero ser material del cual es solamente una imitación), como la imagen proyectada de un movimiento externo. Es el momento inicial de un proceso de autodeterminación que conduce al despliegue de lo real como efectividad [*Wirklichkeit*]. De aquí los problemas de terminología que encuentra Lenin para la adecuada traducción del término «*Reflexion*»[237]. De aquí también su entusiasmo, justo después de leer las páginas dedicadas a las tres formas de movimiento (formas que en todas partes encontraba «expuestas con muy poca claridad»), cuando descubre el verdadero nivel de inmanencia que desvela el «movimiento» hegeliano[238]. No es el flujo, el curso del universo observado desde fuera, sino el automovimiento [*Selbstbewegung*]: «El movimiento y el "movimiento propio" (este ¡NB! movimiento arbitrario [independiente] espontáneo, internamente necesario) […] ¿quién creería que este es el centro del hegelianismo, del hegelianismo abstracto y *abstrusen*? Este centro tenía que ser descubierto, entendido, *hinüberretten*, presentado desnudo,

depurado, que es precisamente lo que Marx y Engels hicieron»[239].

Si este es el caso, entonces el concepto de «ley» debe despojarse de su «simplificación» y «fetichización»[240]: ese es el objeto de las observaciones de la siguiente sección de la doctrina de la Esencia, dedicada al «fenómeno». Lenin entiende por completo el sentido antirrelativista y antisubjetivista del análisis de Hegel de la *Erscheinung*, el fenómeno como repetición del ser en su consistencia esencial, en la unidad de apariencia y esencia (que el subjetivismo neokantiano disociaba obstinadamente). Como expresión inicial de la esencia como terreno, el concepto de ley está en efecto situado en el ámbito del fenómeno. Para Hegel, la ley es «el reflejo de la Apariencia en la identidad consigo misma», inmediatamente presente en la apariencia como su «reflejo inactivo». Lenin está de acuerdo: «Esto es una determinación notablemente materialista y notablemente adecuada (con la palabra *ruhige*). La ley toma lo inactivo y por ello la ley, toda la ley, es estrecha, incompleta y aproximada»[241].

Sin duda podemos ver esto como una repetición de la teoría del «reflejo», una copia aproximada pero cada vez más «fiel», «unida» a la realidad «objetiva» y «material»[242]. Pero esta percepción del carácter fundamentalmente limitado de las leyes externas representa un cambio considerable en relación a la tesis central de la ortodoxia sobre la que Lenin había insistido tanto en *Materialismo y empirocriticismo*, que postulaba «la necesidad de la naturaleza» como «primaria» y la «voluntad y la mente humana» como «secundaria». «Estas últimas deben necesaria e inevitablemente adaptarse a la primera»[243]. De esta ontología Lenin deducía la necesidad de «conciencia social y de clase en todos los países capitalistas», de «adaptar» a «la lógica objetiva de la evolución económica» una lógica reflejada en las «leyes del desarrollo histórico»[244]. Sin embargo, en su repetición de la concepción hegeliana de las leyes en los Cuadernos sobre Hegel, ya hay un entendimiento inicial de la preinscripción de la subjetividad, de la actividad del conocimiento, en el mismo centro de la objetividad, en el movimiento interno de la esencia:

> La ley es relación. Esto NB para los seguidores de Ernst Mach y otros agnósticos y para los kantianos, etc. Relación de esencias o entre esencias.
>
> El comienzo de todo puede considerarse como interior (pasivo) y al mismo tiempo exterior. Pero lo que resulta interesante no es eso, sino el criterio de Hegel de la dialéctica que por accidente se ha colado dentro: «En todo el desarrollo natural, científico e intelectual», ¡aquí tenemos un grano de profunda verdad en la envoltura mística del hegelianismo![245].

Solamente con posterioridad a esto, en las notas dedicadas a la «lógica subjetiva», Lenin se da cuenta de cómo este criterio no se le escapaba a Hegel «por descuido», sino que representa este «lado activo» de la «actividad sensorial humana»,

«desarrollada de una manera unilateral por el idealismo» (más que por el materialismo), y a la que Marx se refiere en la primera de las «Tesis sobre Feuerbach». Lenin reformula el proceso de conocimiento no como reaproximación a lo concreto, sino por el contrario como un proceso de *creciente* abstracción (que incluye entre sus resultados las leyes naturales como «abstracción científica»); un proceso que se abre a la *práctica*, y entendido como una totalidad, al conocimiento de la verdad[246]. Ahora no tiene dudas sobre cómo identificar «el verdadero sentido, el significado y el papel de la lógica para Hegel» con el descubrimiento del poder del pensamiento como *abstracción*, en la *distancia* que por consiguiente le separa del objeto. Es una distancia que propiamente hablando no es una distancia respecto a nada, que carece de ningún espesor verdadero; esto es lo que ahora denota el «reflejo», asimilado al funcionamiento del pensamiento (la «formación de conceptos abstractos y las operaciones realizadas con ellos») como un proceso revelador de la objetividad del conocimiento subjetivo como parte integral de la autoexfoliación del mundo[247].

Aforismos

Esta es la proposición que condujo a Lenin a formular tres de los «aforismos» (el término que él mismo usaba) más conocidos que figuran en los Cuadernos sobre Hegel. El primero de ellos asimila a Plejanov y, mediante él, implícitamente a la metafísica de la Segunda Internacional en su conjunto, al «materialismo vulgar», ya que su crítica de Kant y del «agnosticismo» sigue siendo una crítica extrínseca, por debajo del trabajo de (auto)rectificación de las categorías alcanzado por Hegel en su propia crítica a Kant. El segundo aforismo, esta vez explícito, se centra en los «marxistas […] al comienzo del siglo XX» por haber criticado las ideas de Kant y Hume más a la manera de Feuerbach (y Büchner) que a la de Hegel[248]. Resulta indudable que aquí deberíamos ver a Lenin cruzando un umbral definitivo en su camino. Plejanov, la incuestionable autoridad filosófica de la socialdemocracia rusa en todas sus tendencias e inventor del «materialismo dialéctico», la metafísica oficial de la Segunda Internacional, se veía irrevocablemente derrocado. La raíz de su «materialismo vulgar» queda señalada: su incomprensión de la dialéctica le coloca por debajo del nivel que Hegel había alcanzado en su inmanente crítica a Kant y que se había convertido en el nuevo modelo de referencia de intervención filosófica[249].

Reemplazando a Hegel por Feuerbach (una acción que Lenin aprobaba totalmente antes de 1914), Plejanov de hecho había retrocedido al nivel del «materialismo vulgar»[250]. Su «monismo», que él había presentado como la fundación de una filosofía materialista acabada, se colocaba así por debajo del materialismo de Marx.

Lenin hizo de esta comprensión el pivote de un ajuste de cuentas con su propia «conciencia filosófica anterior», generalizando su alcance al conjunto de los marxistas de la Segunda Internacional. Se incluyó a sí mismo en esa generalización, habida cuenta de que se refiere explícitamente en dos ocasiones a la batalla filosófica de la década anterior (contra las versiones contemporáneas de Kant y Mach, la crítica llevada a cabo por «marxistas al comienzo del siglo XX […] de Kant y Hume»), una batalla en la que, con *Marxismo y empirocriticismo*, fue uno de sus principales protagonistas. En un texto importante escrito poco después de estas anotaciones sobre *La ciencia de la lógica*, Lenin llegó hasta el extremo de distanciarse del último Engels, a quien reprocha, igual que a Plejanov, rebajar la dialéctica a una «suma total de ejemplos» en aras de la popularización[251].

El tercer «aforismo» de Lenin le permitió explorar una pista desconocida anteriormente, completamente inconcebible en el horizonte intelectual de la «ortodoxia»: el estudio de la *Lógica* de Hegel como clave indispensable para entender *El capital* («particularmente el primer capítulo»), que le condujo a la famosa conclusión de que «en consecuencia, medio siglo después ¡ninguno de los marxistas ha entendido a Marx!»[252]. La cuestión de la relación entre Hegel y Marx abandona, pues, el terreno del formalismo y de las generalidades sobre el «método dialéctico» y la «gnoseología», para situarse en el centro de los descubrimientos fundamentales almacenados en la teoría del modo de producción capitalista. Lenin, como ya ha sido puesto de relieve en otros trabajos[253], no solamente fue el primer marxista del siglo XX en abrir este taller para la lectura de *El capital*, y más especialmente sobre su modo de exposición, a la luz de la *Lógica* de Hegel, sino que él mismo ofrece algunas indicaciones en este sentido, esparcidas por todos los Cuadernos y posteriormente resumidas de manera más compacta en un texto de 1915 dedicado al «plan de la (lógica) dialéctica de Hegel». Aquí identifica el objeto del famoso primer capítulo de *El capital*, la mercancía, con el momento del Ser, y la pareja valor/precio como la Esencia y la Apariencia[254]. Estas intuiciones, fragmentarias y apenas bosquejadas (a pesar de que han sido ampliamente discutidas por la tradición marxista) son realmente debatibles, aunque no nos deberían hacer olvidar el punto esencial: por medio de este *collage* de citas y anotaciones tomadas en una biblioteca de Berna empezó algo que marcaría la totalidad del siglo XX.

Praxis

Volvamos al cambio en la categoría de «reflejo». Lenin se encontraba ahora en condiciones de definirla como un *processus*, entendido en la inmanencia de lo real en el movimiento. «El conocimiento es el reflejo de la naturaleza por el hombre. Pero no

se trata de un reflejo simple, ni inmediato, ni completo, sino el proceso de una serie de abstracciones, la formación y desarrollo de conceptos, leyes, etc., y estos conceptos, leyes, etc. (el pensamiento, la ciencia = "la Idea lógica"), *abrazan* condicionalmente, aproximadamente, el carácter universal gobernado por la ley de una naturaleza en perpetuo movimiento y desarrollo»[255]. Empieza a surgir la idea del conocimiento como un proceso activo, desplegado históricamente, pero solamente cuando llega al análisis de Hegel del trabajo en la siguiente sección («objetividad»), como una actividad orientada hacia un objetivo, con finalidad [*zweckmässig*], es cuando Lenin logra reelaborar un concepto más satisfactorio de la práctica, que le permite volver al *processus* de reflejo. En su análisis del proceso del trabajo como silogismo, Hegel había hecho hincapié en la importancia de la mediación, el instrumento o la herramienta como medio de trascender el carácter externo y limitado del propósito subjetivo, por la manifestación de su contenido racional. En este aspecto del análisis, que de alguna manera es inmediata y familiarmente «materialista» («el arado es más honorable de lo que son los deleites inmediatos que son proporcionados por él y que sirven como Fines», escribía Hegel)[256], Lenin ve los «gérmenes del materialismo histórico» y llega suficientemente lejos como para postular «el materialismo histórico como una de las aplicaciones y desarrollo de las ideas geniales, cuyas semillas existían en estado embrionario en Hegel»[257].

Este aspecto de las cosas es bien conocido, pero el punto clave, de alguna manera, está ausente en él. La conclusión que saca Lenin de este análisis de la actividad racional o teleológica (orientada a un propósito) es doble. En primer lugar, capta el significado del análisis de Hegel de la actividad humana como mediación hacia la «verdad», la identidad absoluta del concepto y del objeto; una verdad objetiva que incluye y reconoce en sí misma el trabajo de la subjetividad. De este modo, por consiguiente (y no simplemente por la rehabilitación de la herramienta, que después de todo es solamente una forma inicial de mediatización de la racionalidad del propósito subjetivo), Hegel aparece «muy cercano al» materialismo histórico, definido en términos de la segunda tesis sobre Feuerbach como la primacía de la práctica. «La perspectiva de que el hombre mediante su práctica demuestra la corrección objetiva de sus ideas, conceptos, conocimiento y ciencia»[258]. La «corrección» es inmanente a estas prácticas, que producen sus propios criterios de validez.

Por la misma regla de tres, la «inversión materialista» de Hegel adquiere un significado diferente. No se trata ya de la relación entre la naturaleza y el espíritu, el pensamiento y el Ser, o la materia y la Idea, sino de la relación, la «identidad», entre actividad lógica y práctica. Es aquí donde hay que buscar el «contenido verdaderamente profundo y puramente materialista» de las proposiciones de Hegel. La «inversión materialista» consiste en afirmar la *primacía de la práctica*, que produce los verdaderos axiomas de la propia lógica (mediante la repetición «mil millones de veces» de diferentes figuras de la actividad humana). Lenin formula esta

idea de manera más precisa en sus abundantes notas sobre la sección final de la *Lógica* (la Idea). «Para Hegel, la *acción*, la práctica, es un *silogismo “lógico”* una figura de la lógica. ¡Y eso es cierto! Por supuesto no en el sentido de que la figura de la lógica tiene a su otro ser en la práctica del hombre (= idealismo absoluto), sino viceversa: la practica del hombre, repitiéndose mil millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre mediante figuras de la lógica»[259]. Por ello rechaza cualquier pretensión ontológica sobre la *Lógica*, no en un sentido externo, «vulgar», sino empezando desde su identidad en la práctica y dándola la vuelta sobre sí misma, llegando a entenderla sobre la base del carácter de proceso de la praxis, en la que representa un momento de externalización.

Se cumplen entonces las condiciones para un regreso final al concepto de «reflejo»: el *processus* del conocimiento que denota puede entenderse ahora como una actividad de la transformación material del mundo, en la que las categorías lógicas «*reparan y fijan*» la matriz conceptual. «El concepto humano atrapa “definitivamente” esta verdad objetiva de la cognición, la agarra y la domina solamente cuando el concepto se convierte en “ser-para-sí” en el sentido de la práctica. Es decir, la práctica del hombre y del género humano es la prueba, el criterio de la cognición objetiva». Inmediatamente Lenin se pregunta si «¿es esa la idea de Hegel?», percibiendo la importancia de la cuestión, antes de acabar su anotación con las significativas palabras «es necesario volver sobre esto»[260]. Su respuesta llega unas líneas más adelante, en el comentario dedicado a la transición del capítulo 2 («La Idea de Cognición»), al capítulo siguiente («La Idea Absoluta»). Estas formulaciones representan incuestionablemente la expresión final de la ruptura de Lenin con la ortodoxia: «Sin duda, en Hegel la práctica sirve como un vínculo del análisis del proceso de cognición, y realmente como la transición a la verdad objetiva (“absoluta”, según Hegel). Marx, en consecuencia, se pone del lado de Hegel al introducir el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: véanse las Tesis sobre Feuerbach». Y dando el *coup de grâce* a la concepción «vulgar» del reflejo como adaptación gradual de la conciencia a una realidad objetiva impasible, añade inmediatamente en el margen: «La conciencia del hombre no solamente refleja el mundo objetivo, sino que también lo crea»[261].

No solamente, sino también: de hecho, si el conocimiento es en efecto práctico, Lenin no olvida lo que nos recuerdan las «Tesis sobre Feuerbach» sobre su carácter como transformación *material*: si «en contradistinción al materialismo», «el lado *activo* fue desarrollado en abstracto por el idealismo», el idealismo «desde luego no conoce la actividad real [*wirklich*], sensorial [*sinnlich*] como tal»[262]. La repetición de la categoría de «reflejo» en los Cuadernos sobre Hegel actúa aquí como un recordatorio de la «sensorialidad», una categoría típica de Feuerbach que Marx recicló en sus Tesis, transformándola en una sensorialidad que rompe con la contemplación (todavía una característica de Feuerbach y de todo el materialismo anterior). El carácter material de la actividad transformadora «efectiva» [*wirklich*]

queda así indicada, enfrentada con un mundo externo que la resiste. «Traduciendo» una frase hegeliana al modo materialista, Lenin señala que «la actividad del fin no está dirigida contra sí misma […] sino que se dirige, mediante la destrucción definitiva (lados, rasgos, fenómenos) del mundo *externo*, a *darse a sí misma realidad en forma de actualidad externa* […]»[263]. Aunque esta formulación se improvisaba y revisaba algunas páginas después (véase el pasaje más adelante en el que Lenin reconoce que la actividad humana realmente se desprende de los «rasgos de la externalidad» del mundo), investiga los servicios que se esperaban de este ejercicio.

El conocimiento es por ello un momento (y únicamente un momento) de la práctica: es la transformación del mundo de acuerdo a sus modalidades específicas. La metáfora del reflejo como un «retrato objetivo del mundo» regresa de nuevo, pero se ve invertida aquí en la dimensión de la práctica. «La actividad del hombre, que ha construido un retrato objetivo del mundo para sí mismo, *cambia* la realidad externa, cancela su carácter determinado (= altera unos u otros aspectos, cualidades, de la misma) y así se deshace de los rasgos de la Semblanza, externalidad y nulidad, y lo hace siendo en sí y para sí misma (= verdad objetiva)»[264]. Ya no queda un «retrato» en ningún sentido real, se disuelve delante de nuestros ojos y queda cancelado en la actividad material de su fabricación. O mejor, de la misma manera que la actividad pictórica de Manet ya lo había anunciado de manera práctica[265], es el propio cuadro el que se convierte en el medio de conocimiento y de intervención en las apariencias y significados del mundo, y en este sentido, en un proceso de transformación, de prueba, de este mismo mundo por la materialidad específica de las técnicas aplicadas por el pintor.

La verdadera inversión materialista

Lenin estaba preparado ahora para acometer el capítulo final sobre la «Idea Absoluta», y como advirtió inmediatamente, esta no es otra que «la unidad de la idea teórica (del conocimiento) *y de la práctica* —esto NB— y esta unidad *precisamente en la teoría del conocimiento*»[266]. La unión de teoría y práctica en la propia teoría, que era el punto de partida del «método absoluto». «Lo que queda por considerar ya no es el *Inhalt* [contenido], sino […] "el elemento universal de su forma, es decir, el *método*"[267]». Por lo tanto, la universalidad hay que buscarla en el lado de la *forma* y no del contenido. Lo que Lenin vislumbraba aquí, al margen de los límites de su entendimiento de ciertos puntos esenciales sobre Hegel (por encima de todo el carácter cuádruplo del proceso dialéctico, es decir, el hecho de que la negación tiene que ser contada «dos veces», relacionada consigo misma como negación «absoluta», como diferencia pura que desaparece en el resultado)[268], era el carácter

autorreferencial del Absoluto, el hecho de que en contra de lo que Engels había escrito en «Ludwig Feuerbach»[269], la Idea Absoluta no es un «contenido dogmático» (identificable con el "sistema de Hegel" como el fin último del conocimiento), persistiendo impasiblemente, sino más bien el propio proceso llevado a su punto de autorreferencia, en el cual es en sí mismo uno de sus propios momentos. Este es el deslumbrante momento de la inversión de la perspectiva, en el que entendemos que «dentro» de la propia teoría siempre se encuentra la unidad de la teoría y la práctica (una tesis que Gramsci desarrollaría de manera brillante); que la cuestión de la unidad de «forma» y «contenido» es en sí misma una cuestión de forma, de la forma «absoluta» fuera de la cual no subsiste ningún contenido.

Por ello, entender la dialéctica como «método absoluto» no es suministrar una suma «flexible» o fluida de categorías, en un intento constante de abrazar un proceso que las desborda; es «localizar las fuerzas motrices de su movimiento *en la inmanencia de su propia contradicción*»[270]. Esta es la razón en último término por la que el capítulo sobre la «Idea Absoluta», en la observación final de Lenin, «apenas dice una palabra sobre Dios […] [y] no contiene prácticamente nada que sea específicamente idealista». De hecho, no hay ninguna necesidad de una «Idea Absoluta» en el sentido de última Verdad o Significado más allá del mundo, porque este mundo *es* ya en sí mismo, reducido al movimiento de su automediación, la verdad que se busca más allá de él. Este capítulo proporciona, pues, de manera retrospectiva, el significado de *La ciencia de la lógica* como conjunto: «En el *más idealista* de los trabajos de Hegel hay *muy poco* idealismo y *mucho materialismo*»[271]. La paradoja de la «transición del idealismo al materialismo» no consiste en «desprenderse» del idealismo, sino por el contrario de «añadir más». Si en la formulación de Lenin «Marx está de acuerdo con Hegel», es por absolutizar el propio idealismo absoluto.

Por decirlo de otra manera, la inversión materialista tiene que entenderse como un *acontecimiento* del que el idealismo demuestra ser su portador. No es una transición (gradual o repentina) al campo opuesto, definida en su exterioridad, como el movimiento de un ejército contra otro, sino el resultado de una transformación interna activada por la erupción del antagonismo dentro del «campo de batalla» filosófico y por la verdadera materialidad de la forma escrita: así como la insurrección de los tejedores de Silesia fue el desencadenante de los *Manuscritos de París* de Marx, la Primera Guerra Mundial fue el desencadenante de los «Cuadernos filosóficos» de Lenin, y el ascenso del fascismo el origen de los *Quaderni del carcere* de Gramsci. No es casualidad que en cada uno de estos casos nos encontremos frente a textos que niegan la misma noción de «obra», textos en extremo fragmentarios e incompletos; el extremismo de las situaciones que los marcan o los producen y en la que su vocación es desaparecer en los efectos que ellas contribuyeron a producir.

Como método absoluto, la dialéctica no es otra cosa que la suma de sus resultados. Entra dentro de la buena lógica dialéctica el que Lenin no escribiera otro

libro o texto filosófico de alguna manera comparable a *Materialismo y empirocriticismo*. Esto equivale a decir que la nueva posición que Lenin alcanzaba con su lectura de Hegel no hay que buscarla en otro sitio que en su intervención política y teórica en los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial. Sin repetir las demostraciones que otros ya han realizado, me limitaré a lo que para mí es el núcleo irreducible[272]. Este núcleo se encuentra en las dos tesis que sellan la secuencia de los años 1914-1917.

La primera de ellas es la de la transformación de la guerra imperialista en guerra civil, en su doble dimensión de lucha de liberación nacional en las colonias por los pueblos oprimidos, y de la revolución anticapitalista de las metrópolis. En una verdadera inversión dialéctica, esta tesis asume la comprensión de la guerra como *processus* antagonista y no como un clásico conflicto entre Estados: la cuestión es «convertir» la erupción de las masas en la «guerra total», en una insurrección armada; invertir, en otras palabras, el poder de las masas canalizado hacia la industria de la masacre volviéndolo contra el enemigo interno, el poder colonial o la burguesía dominante.

La segunda de las tesis es la transformación de la «revolución democrático-burguesa en revolución proletaria», tal como se formula en las «Cartas desde lejos» y en las «Tesis de Abril», que condujeron a la iniciativa de Octubre de 1917. Aquí, de nuevo, la cuestión es situarse uno mismo en la inmanencia de las contradicciones del proceso revolucionario, en una determinada situación, tan diametralmente opuesta, pues, tanto a la visión de las «etapas» de la ortodoxia de la socialdemocracia (que Lenin compartía al comienzo de la guerra), como a las concepciones abstractas (o correctas en abstracto) sobre la incapacidad de la burguesía rusa de resolver las tareas de una revolución democrática. La inversión de la revolución democrática en revolución proletaria no era de ninguna manera un desarrollo orgánico o una radicalización lineal, un paso desde el horizonte del «programa mínimo» al del «programa máximo», sino una decisión vital frente a una catástrofe inmediata. Fue este giro de las demandas inmediatas de las masas, democráticas y no directamente socialistas (paz, tierra, control obrero y popular) contra el marco «democrático burgués», el que concretamente resolvió la situación de un poder dual: mediante una iniciativa de masas bajo la dirección del proletariado, dirigida a la conquista del poder político, es decir, a la ruptura del aparato de Estado existente y su sustitución por un Estado contradictorio, portador de una tendencia hacia su propia «defunción». Como ha insistido enérgicamente Slavoj Žižek, la transición del momento de «Febrero» al de «Octubre», no fue de ninguna manera una transición de una «etapa» a otra, un síntoma de «maximalismo» o un salto voluntarista por encima de la «falta de madurez» de las condiciones, sino por el contrario un cuestionamiento radical del concepto mismo de «etapa», una inversión de las coordenadas fundamentales que definen el criterio mismo de «madurez» de una situación[273].

En el acontecimiento que lleva el nombre de Lenin, los propios «Cuadernos

filosóficos», manuscritos privados publicados cinco años después de su muerte, son este «mediador que se desvanece»[274], que desaparece en la trayectoria que condujo a Lenin, en las juiciosas formulaciones de Michael Löwy, «desde la *Lógica* de Hegel a la Estación de Finlandia», desde el desastre del verano de 1914 a su inversión en la «gran iniciativa» de Octubre, el umbral de la primera revolución victoriosa del nuevo siglo.

TERCERA PARTE

Guerra e imperialismo

10. El momento filosófico en la política determinada por la guerra: Lenin 1914-1916

ETIENNE BALIBAR

Este texto apareció por primera vez como «Le moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique: Lénine 1914-1916», en *Les philosophes et la guerre de 14*, editado e introducido por Phillippe Soulez (Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1998). De ahí la referencia a la comparación con otros filósofos enfrentados a la guerra.

He elegido este complicado y restrictivo título para señalar lo que hay de singular en el lugar de Lenin dentro de esta comparación de filósofos enfrentados a la guerra. Evidentemente, al no ser él mismo un profesional de la filosofía, no estaba en posición de descubrir o asignarse una misión en este campo; ni siquiera la de «preparar la revolución». Y, sin embargo, no se le debería situar en la categoría de los aficionados. Su relación con la guerra y la filosofía muestra la esencia misma de la política a la que se entregó. Esta reflexión me resultó especialmente significativa: en el sentido fuerte del término, *solamente hay un momento filosófico en Lenin, y es precisamente la guerra la que lo determina*, tanto por las cuestiones que estaban en juego como por sus consecuencias inmediatas. Esto podría ser importante para la filosofía si es cierto que su objeto no puede aislarse del de la política. En cualquier caso, es importante para entender la posición de Lenin en la historia, incluyendo la historia del movimiento social que se denominó «leninismo». De hecho, podemos asumir en seguida que esta etiqueta encubre más una contradicción que una continuidad sin problemas.

De algún modo, todo el mundo conoce la diferencia entre el Lenin anterior a 1914 y el de los años de 1917-1918. Mucha gente la ha señalado, describiendo de diferentes maneras sus consecuencias[275]. Y, sin embargo, todavía permanece difícil de interpretar, ya que los puntos de referencia no han permanecido fijos a cada lado de la gran división que produjo la guerra y la revolución. Para los contemporáneos estos dos acontecimientos, entre los que el propio Lenin proclamaba la necesaria existencia de un lazo, iban inmediatamente juntos. El «nuevo Lenin», el hombre que apareció como el inspirador de la Tercera Internacional, elogiado por Georges Sorel en la reedición de sus *Reflexiones sobre la violencia*, o incluso el hombre que inspiró (en el campo contrario) la filosofía de la «decisión» de Carl Schmitt o Keynes, era el Lenin de Octubre, visto sobre el telón de fondo de los desastres de la guerra en los que se había derrumbado el mundo entero, y desde los cuales emergió como un

desafío y un profeta. Esta es la figura sobre la que se organizaría el «leninismo».

Pero ¿podemos hacer un análisis más detallado? Para nuestro cometido actual, el periodo de más relevancia es desde agosto de 1914 a los primeros meses de 1917, desde los textos de «El colapso de la Segunda Internacional» a las «Tesis de Abril»[276]. Fue en este periodo cuando entra en juego la filosofía, aunque sólo fuera para desaparecer inmediatamente después. Podríamos decir que todo sucedió como si, en el contexto de la guerra y de la urgencia de la situación, Lenin se lanzara a recorrer las fases de un «fin de la filosofía», que se producía fuera del propio campo de la filosofía pero que tenía que surgir inicialmente para sí mismo en un trabajo específico que buscara entender su esencia y práctica en su propio desarrollo.

Hay que señalar que con anterioridad a 1914-1915, Lenin ya había escrito libros y artículos sobre filosofía, sin contar la utilización en sus escritos de conceptos filosóficos marxistas. Los dos más importantes eran su ensayo de 1894, *¿Quiénes son los amigos del pueblo?*[277], que desarrollaba una epistemología del materialismo dialéctico basado en la crítica dual del «objetivismo» y del «subjetivismo», y *Materialismo y empirocriticismo*[278], escrito en 1908 directamente en contra de la filosofía de Bogdanov, un trabajo completamente respetable por su manejo de técnicas conceptuales y que descansa en una amplia investigación sobre diversos filósofos (Berkeley, Diderot, Kant y Mach, y otros). De cualquier forma, sostengo que en estos trabajos Lenin no era un filósofo en el sentido estricto del término. Lo que produjo, a su manera, fueron argumentos ideológicos dentro de un debate filosófico preexistente, donde ocupaba una de las posiciones posibles en el campo de las variantes de la «filosofía marxista» que formaban el cemento de la socialdemocracia. Por el contrario, en los «Cuadernos filosóficos» de 1914-1915 (simples notas de lectura, esquemas para una definición de la dialéctica redactados para uso privado, al mismo tiempo que otras notas preparatorias de sus estudios sobre el imperialismo) vemos planteada paradójica pero inequívocamente la cuestión de los «fundamentos» de la metafísica occidental, o el significado de sus categorías constituyentes, confrontadas en sí mismas. Pero este ejercicio de lectura crítica (Aristóteles, Hegel) no conduce a un *discurso filosófico* ni pretende hacerlo. Por el contrario, después de 1915 *Lenin no volvió a escribir ninguna obra sobre filosofía*[279].

Realmente, esta breve experiencia transforma por completo la propia relación de Lenin con el discurso filosófico. En este sentido, el momento filosófico determinado por la coyuntura de la guerra no tuvo continuación, incluso aunque estuviera lejos de no tener consecuencias. Esto es algo que la ideología «leninista» en sus diferentes variantes no ha entendido en absoluto. Para construir la figura de una «filosofía de Lenin», esta ideología ha tenido que recurrir mayoritariamente a sus trabajos anteriores a la guerra, en especial a *Materialismo y empirocriticismo*. Cuando se ha referido a los «Cuadernos filosóficos», elevándolos del estatus de anotaciones privadas al de fragmentos de un trabajo acabado, o escritos aforísticos, tenía que

ofrecer una visión parcial y sesgada, negando en la práctica su carácter esencialmente inestable[280]. Lo mismo sucede, quizá incluso más, con la tendencia «dialéctica» o «hegeliana» (Deborin, Lukács, Lefebvre) que buscaba en los Cuadernos con el riesgo de convertirlos en fetiche, los instrumentos para una alternativa al dogma oficial, en contra del «mecanicismo» de *Materialismo y empirocriticismo*[281].

Nuestra atención debería centrarse, en primer lugar, en la propia existencia de este «momento» único. Una cronología precisa pone de relieve su extraño carácter.

1. Agosto de 1914. Estalla la guerra europea y en los distintos países beligerantes, en el plazo de semanas o días, se establece una *union sacrée* que rompe la unidad del socialismo europeo y derrota todos sus planes para oponerse a la guerra «imperialista», por no hablar de «utilizar […] la crisis económica y política creada por las guerras […] para precipitar la caída de la dominación capitalista», según acordaban las resoluciones de los congresos de Stutgart (1907) y Basilea (1912). Lenin, junto a un puñado de disidentes para quienes se trataba de una traición desastrosa, en ese momento se encuentra totalmente aislado en Suiza. La guerra lo excluye de sí misma y de la política.

2. ¿Qué hace Lenin en esta situación? A finales de 1914 acude a algunos encuentros de refugiados opuestos al «socialpatriotismo», finaliza un artículo sobre Marx para una enciclopedia y, antes que nada, *se sumerge en una lectura de los metafísicos*. También es el momento en que por primera vez propone que el partido abandone el término «socialista» y regrese al de «comunista».

3. Entre 1915-1916, por el contrario, lo vemos implicado tanto en actividades teóricas como políticas. Las conferencias de Zimmerwald (septiembre de 1915) y Kienthal (abril de 1916) estuvieron preparadas por una serie de textos sobre el «colapso de la Segunda Internacional» y la formulación de la consigna de «transformar la guerra imperialista en guerra civil revolucionaria», lo que provoca polémicas no sólo con los «socialchovinistas» sino también con las corrientes pacifistas. Este es el momento en que redacta *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, y el periodo de debate sobre los «derechos de las naciones a la autodeterminación»[282].

4. A finales de 1916 y principios de 1917 elabora una serie de textos entre los que destacan el extraordinario estudio «Una caricatura del marxismo y el economicismo imperialista», publicado póstumamente en 1924, y «El programa militar de la Revolución proletaria», que matizaban la orientación de su análisis del imperialismo[283]. Estos textos iban dirigidos contra el radicalismo «izquierdista», que consideraba que la Guerra Mundial anunciaba una desaparición definitiva del problema nacional en favor del antagonismo de clase. Criticando esta idea, y mostrando la necesidad de distinguir desde el

> punto de vista tanto de las causas como de los efectos entre el nacionalismo democrático de los pueblos oprimidos (tanto de dentro como de fuera de Europa) y el de las grandes potencias en lucha por el «reparto del mundo», Lenin proponía la idea de que la revolución es «impura» y que combina tanto movimientos de clase como demandas políticas nacionalistas. Este análisis se acompañaba con la denuncia del «pacifismo burgués» *á la* Wilson. La «paz imperialista», que asomaba por el horizonte en negociaciones secretas y que se impondría con la derrota del las potencias centrales, se denunciaba por adelantado como «una continuación de la guerra imperialista por otros medios»[284].

Esta cronología nos permite observar un punto de inflexión fundamental en su pensamiento político, aunque producido de manera tardía. El evolucionismo económico basado en la extrapolación de «tendencias» históricas que había dominado el pensamiento socialista durante el periodo de la Segunda Internacional, y que pronto se volvería a hacer presente en la Tercera, ya fuera de una forma progresiva o catastrofista (transformación gradual o colapso del capitalismo), seguía inspirando los textos de Lenin de 1915-1916, incluyendo el folleto *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, aunque estuviera cada vez menos en consonancia con sus nuevas «tácticas». Con los análisis de finales de 1916 y principios de 1917, que precedieron al momento revolucionario, este evolucionismo se vio profundamente rectificado. No solamente se concebía el desarrollo histórico como «desigual», sino que la complejidad del campo político aparecía definitivamente irreducible a una lógica de «tendencias». Siguiendo a Althusser, podemos llamar a esto el descubrimiento en el campo teórico y estratégico de la *sobredeterminación* intrínseca de los antagonismos de clase.

La comparación con el pensamiento de Rosa Luxemburg resulta particularmente significativa. En 1914 ambos se vieron enfrentados al «colapso» del socialismo institucionalizado, y compartieron la visión de que la guerra constituía una «prueba vital» que disipaba la apariencia de una evolución pacífica del capitalismo y las ilusiones del parlamentarismo, colocando al socialismo contra la pared y efectuando una «autocrítica» práctica de su tendencia reformista. Para Luxemburg, la situación había regresado a la descrita por Marx en el *Manifiesto comunista*: una crisis final sin más tema que la revolución, producto de una simplificación radical de las condiciones de la lucha de clases[285]. Lenin, sin embargo, se fue apartando cada vez más de esta visión literalmente apocalíptica, para situar la perspectiva revolucionaria dentro de los elementos de la duración y complejidad de las coyunturas. Ciertamente nunca desapareció el carácter *a priori* de una filosofía de la historia, que se concretaba especialmente en el mantenimiento de la perspectiva de una revolución comunista mundial. Pero bajo el precio de una tensión extrema, coexistía y buscaba conectarse con un «empirismo» estratégico, con un «análisis de las situaciones

concretas» que asumía la incorporación dentro del concepto de proceso revolucionario, de la *pluralidad de formas* de la lucha política del proletariado, «pacíficas» y «violentas», y la *transición* de una forma a la otra (de aquí la cuestión de la duración específica y de las sucesivas contradicciones de la transición revolucionaria).

Resulta imposible no relacionar inmediatamente este desarrollo intelectual con el «momento filosófico» de 1914-1915, habida cuenta de que los términos dialécticos que surgen aquí son exactamente los mismos en los que insistía en los Cuadernos. Ciertamente no se trata de «deducir» o «reflejar» uno de estos aspectos a partir del otro. Debemos empezar simplemente describiendo la combinación de esfuerzos con los que Lenin buscaba simultáneamente entrar en la materia de la filosofía y de la guerra en aras de una nueva política.

Resulta igualmente imposible no hacer hincapié en la coincidencia entre este desarrollo y el cambio de estilo que de hecho diferencia al Lenin posterior a la guerra. Sin ser un dogmático, el Lenin anterior a ella estaba sin embargo marcado por una doctrina estable y una posición filosófica, incluso después de las «lecciones de 1905», que por encima de todo aparecía como la confirmación de la posición radical que había tomado en los debates dentro del partido socialdemócrata. En este aspecto había una continuidad fundamental entre *El desarrollo del capitalismo en Rusia* y las «Tesis sobre la cuestión nacional» de 1913, o incluso el análisis de «El colapso de la Segunda Internacional», que señalaban al proletariado como la fuerza homogénea y potencialmente hegemónica que tenía que asegurar las dos tareas de la «revolución burguesa» en la retrasada Rusia y las de la revolución socialista[286]. Después de 1915 y todavía más en el curso de las tres revoluciones sucesivas (las de febrero y octubre de 1917 y la que significó la NPE) en las que tomó parte, por no decir a las que fue arrojado, vemos por el contrario cómo *Lenin no dejó de cambiar* no solamente sus «tácticas», sino sus definiciones y análisis del papel del proletariado y del partido, incluyendo su propia composición y, consecuentemente, en un análisis final, la propia identidad del «sujeto revolucionario». Este último ha seguido siendo un problema constante, que aparece como el resultado de una compleja construcción política en vez de constituir una *presuposición socioeconómica* establecida (incluyendo su forma de toma de conciencia, el «paso» de la clase en sí, a la clase para sí). De hecho, en mi opinión, podemos ver esta interrogación permanente, que eventualmente conduce, de modo dramático, a «la desaparición del proletariado» en el sentido clásico, que comienza a madurar en el pensamiento de Lenin ya durante el curso de la guerra, bajo el efecto de los interrogantes que ésta planteaba, pero también bajo el efecto de la inmediata reconsideración filosófica que produjo[287]. En términos filosóficos, podríamos decir que la relación entre teoría y práctica dejaba de ser tan simple como una *aplicación*, para volverse una constitución no predeterminada.

Aquí se hace necesario un breve recordatorio de los contenidos de los «Cuadernos filosóficos», todavía más acuciante porque saca a relucir una interesante cuestión de

historiografía (o como decimos actualmente de manera más correcta, de «recepción»). Los que hayan leído la edición oficial (*Collected Works* XXXVIII) sabrán lo que se encuentra en ellos: un resumen de la *Lógica* y anotaciones sobre *Historia de la filosofía* de Hegel limitadas a los griegos (Lenin sostiene que el resto del libro no tenía nada de importancia, excepto «la idea de la historia universal» que se había incorporado a la ciencia marxista); un resumen de la obra de Lassalle sobre Heráclito (las premisas hegelianas que Lenin criticaba ampliamente); un breve resumen de la *Metafísica* de Aristóteles («el clericalismo mató lo que estaba vivo en Aristóteles y perpetuó lo que estaba muerto»); un resumen de la obra de Feuerbach sobre Leibniz y, *al final*, un esquema de cinco páginas titulado «Sobre la cuestión de la dialéctica»[288]. La esencia de estas páginas gira alrededor del tema de la contradicción y la relación histórica (o cíclica) que conecta las formulaciones «lógicas» de Hegel (sobre la unidad de los contrarios, la esencia y la apariencia, la necesidad y el cambio, lo absoluto y lo relativo, lo universal y lo singular) con los debates acaecidos en el seno de la filosofía griega (por encima de todo la oposición entre Aristóteles y Heráclito, prestando también especial atención a la filosofía de Epicuro como la presentaba Hegel).

Esta edición, sin embargo, muestra una asombrosa laguna: no contiene las notas contemporáneas de Lenin sobre *Vom Kriege*, de Clausewitz, ausentes por lo demás del conjunto de la edición, a pesar de que en sus escritos del periodo posterior las referencias y alusiones a Hegel y a Clausewitz van casi siempre juntas. ¿Cuál es la razón de esta omisión, de este tratamiento desigual por parte de los editores? Puede tratarse de un caso de censura ideológica, también hubo otros en el establecimiento del «corpus» leninista, pero ciertamente revela una incomprensión total, tanto del significado de las reflexiones de Lenin sobre las «bases de la dialéctica», redactadas en la estela de su lectura selectiva de los filósofos «fundamentales», como del uso posterior que hizo Lenin de esta lectura[289].

¿Qué es lo que buscaba Lenin en su lectura de Hegel? Aunque la crítica que realizaba en aquél momento del «ultraimperialismo» de Kautsky y del pacifismo al que conducía se relaciona con la refutación del cosmopolitismo kantiano (Kant era el objetivo número uno de los ataques de Lenin en los Cuadernos), el Hegel que le interesaba no era el de «*Weltgeschichte ist Weltgericht*». El lugar que el propio Hegel era capaz de asignar a la guerra en la historia, en relación a su filosofía del Estado, no era el punto decisivo. Por ello en concreto no se encuentra ni una referencia al Hegel al que apelaba el historicismo alemán (el que buscaban refutar los críticos franceses del «pangermanismo filosófico» precursor de las teorías totalitarias)[290]. Como Raymond Aron mostraba claramente en su libro sobre Clausewitz, la combinación de las formulaciones de Hegel y Clausewitz que intentó Lenin no se dirigía hacia una teoría de la «guerra total» en la que la lucha de clases sería una forma particular[291]. Esta combinación es, de hecho, la esencia de la materia (Lenin retrospectivamente la proyecta en la historia, manteniendo en varias ocasiones la evidente equivocación de

que Clausewitz había sido discípulo de Hegel)[292]. Pero esto lo hacía en el contexto de una doble rectificación: de la especulación hegeliana (*Vernunft*, razón) por el pragmatismo de Clausewitz, y de éste último (como una aplicación del *Verstand*, entendimiento analítico) por la dialéctica hegeliana.

Lo que Lenin corrigió en Clausewitz fue la idea de una táctica o estrategia militar como instrumento de una «política» de Estado invariable en esencia, o que permanecía autónoma en su apreciación de la coyuntura. La guerra (o las guerras, con sus características cambiando con las épocas) es una forma que contiene la esencia de la política y por ello se convierte en la verdadera forma de su realización, de acuerdo con la dialéctica de la «génesis inmanente de las diferencias» y la «objetividad de la apariencia». Continuando la política «por otros medios», como decía la conocida fórmula, la guerra no hace otra cosa que expresarla, transformando también su curso, sus condiciones y sus actores.

Simétricamente, Lenin corrige en Hegel la idea de una contradicción dialéctica que permite la localización de «lo absoluto en lo relativo» *independientemente de la coyuntura*, y de la forma «contingente» que la propia movilización de masas asume; por ello, la traducción *práctica* de la dialéctica histórica no supone simplemente leer a Hegel a través de Marx sino también a través de Clausewitz[293]. Esto se podría resumir de la siguiente manera: dentro de la propia guerra no solamente hay una primacía de la política sobre la guerra (lo que significa que la lucha de clases *no deja* de producir sus efectos, incluso si lo hace por «otros medios» y «en otras formas»), no solamente la complejidad de la lucha de clases siempre excede la «simplificación» impuesta por el momento militar, sino que también excede a una representación simplificada de la propia lucha de clases como un simple «duelo». Concebir la coyuntura (para intervenir en ella) es rechazar esta doble simplificación del proceso histórico: la impuesta por la guerra (o más bien la simplificación que la guerra parece realizar) debido al «derrumbamiento» temporal de las políticas de clase, y la de los marxistas «ortodoxos», idealmente opuestos a ella (incluyendo a aquellos que, como Rosa Luxemburg, no traicionaron a su bando) que proponían simplemente *sustituir* la guerra nacional por la lucha de clases.

Podemos observar esta dialéctica en los textos de 1914-1915. La primera «aplicación» que Lenin hizo de la fórmula de Clausewitz fue vincular la escisión que había abierto la guerra en el socialismo europeo (entre internacionalistas y «chauvinistas» o defensores de la *union sacrée*), con las tendencias previas existentes en la política socialista, esto es, considerándola como una continuación del conflicto entre las alas reformistas y revolucionarias del marxismo (independientes de individuos concretos)[294]. Esta «explicación» era de hecho una racionalización retrospectiva, como si la *union sacrée* hubiera sido previsible, y en ese sentido seguía siendo evolucionista. Iba acompañada por la idea de que esta «traición» señalaba la presencia de un «cuerpo extraño», esclavo de la burguesía, dentro del movimiento obrero y por la teoría de las «migajas», con la que la explotación imperialista

corrompía a la aristocracia del trabajo. Implícitamente presuponía, por consiguiente, la existencia de una masa proletaria «pura» intrínsecamente hostil a la guerra, aunque el giro realizado por los dirigentes políticos y sindicales, junto a las limitaciones de la movilización, la hubieran atomizado temporalmente, reduciéndola a la impotencia.

La elaboración sistemática de la consigna de Lenin de «transformar la guerra imperialista en guerra civil revolucionaria» produjo la aparición de un argumento sensiblemente diferente. Lejos de ser la segunda mejor opción[295], más bien se puede considerar como la aplicación rigurosa de la idea básica de que *la guerra no era una catástrofe sino un proceso*, con contradicciones específicas que había que analizar[296]. La comparación con Marx y Engels resulta instructiva. Lenin no estaba interesado (como lo habían estado sus predecesores) en el detalle de las operaciones militares, sino por el contrario en el hecho de que *las masas estaban envueltas en la guerra*. De la idea de la «guerra total» o de la «guerra popular», retuvo solamente que la guerra es un hecho de la sociedad y no puede reducirse a una confrontación de Estados. Esto le permitió mantener que la guerra desde el principio tenía un doble carácter: era una confrontación entre los poderes imperialistas, pero también la «utilización» por parte de los beligerantes de las fuerzas del adversario para domesticar a «su propio proletariado». Sin embargo, en un último análisis, estas fuerzas están formadas por masas proletarias o proletarizadas. La duración de la guerra era un factor decisivo, añadiendo no sólo un mayor sufrimiento sino la transformación de las condiciones tanto objetivas como subjetivas del conflicto. Si el conflicto despertaba odios nacionales, como cualquier otra guerra, se estaba produciendo en un periodo de capitalismo «maduro». Por ello la guerra tenía un resultado doble: *implicaba a las masas en la guerra*, no sólo como un «objeto» manipulable, sino como un poder que a largo plazo sería imposible de controlar. Las restricciones militares y el fracaso de las estrategias de aniquilación rápida provocarían como reacción una formidable aspiración democrática de las masas, que haría imposible una simple y llana restauración de la «disciplina» social burguesa. Al mismo tiempo, sin embargo, la tendencia del imperialismo a transformarse a sí mismo en «capitalismo de Estado» mediante la centralización y militarización de la producción, cruzaría un umbral decisivo. Deberíamos señalar que Lenin introduce aquí dos aspectos que constituirían la unidad de los contrarios de la dictadura del proletariado, tal como la redefinió en el periodo 1917-1923[297]. También deberíamos señalar que este análisis de la «productividad» histórica de la guerra, en términos de fuerzas y conflictos sociales, es en última instancia lo que justificaba su convicción de que era posible en la práctica hacer la guerra a la guerra, llegar a un entendimiento de ella (y por lo que concernía a su destino personal, «entrar» en ella como un factor de alteración de su lógica puramente militar), en tanto que la ideología pacifista (o la versión pacifista del internacionalismo) había dado pruebas de su impotencia.

Si regresamos a la angustiosa pregunta de cómo podía la guerra «producir» el socialismo, habida cuenta de que el socialismo había sido incapaz de impedir la

guerra, encontramos que la respuesta está abierta. La socialización de la economía y la latente revuelta de las masas en el frente y en la retaguardia solamente determinan una *situación revolucionaria*, que puede desarrollarse o no en la dirección de una ruptura de hecho. Lo que llega a ser fundamental es el hecho de que la guerra tiene una historia. Para saber qué tipo de «conciencia de clase» puede surgir de la guerra lo que se necesita es un análisis diferenciado de las divisiones internas del proletariado y de la manera en que se desarrollan. Los efectos ambivalentes del «sentimiento nacional» en Europa también tienen que tomarse en consideración. La posición de principios (democrática) a favor del «derecho de las naciones a la autodeterminación» así como el llamamiento para desmantelar, por lo menos provisionalmente, los imperios multinacionales que descansan en los privilegios de casta de una nación dominante, aparece como un momento político inevitable de la transformación de la situación revolucionaria en una guerra civil anticapitalista[298].

Para determinar si en Lenin se encuentra algo distinto a una negación del nacionalismo como fenómeno de masas no es suficiente con señalar simplemente su brutal reducción crítica del «patriotismo» (presentado como la máscara ideológica de los intereses imperialistas) y su negativa a entrar en la casuística de «agresores» y «agredidos». Debemos seguir la progresiva transformación del propio concepto de imperialismo, especialmente en las discusiones que mantuvo con los defensores de las posiciones pacifistas y de los proyectos de desarme que surgieron en el transcurso de la guerra. Parece claro que la mayor objeción de Lenin a estos proyectos se encontraba en su parcialidad eurocéntrica, algo que resultaba especialmente relevante en las consignas de Wilson. Para Lenin, en aquel momento, unos Estados Unidos de Europa eran «o bien imposibles o bien reaccionarios»; representaban la idea de la transformación de la guerra imperialista en una «paz imperialista», o una nueva división del mundo bajo la apariencia («metafísica» como dice Lenin) de una antítesis absoluta entre la paz y la guerra[299]. El hecho real era que la guerra europea no era exclusivamente europea, sino que venía determinada por una estructura global total que diferenciaba irreversiblemente los nacionalismos. Incluso en la propia Europa era posible desde este punto de vista identificar situaciones de tipo colonial (como mostraba el levantamiento en Irlanda de 1916).

También resulta cierto que fue solamente tras su regreso a Rusia (después de la Revolución de Febrero) cuando Lenin realmente intenta realizar un «análisis de clase» del nacionalismo de las masas, especialmente del nacionalismo campesino en Rusia, es decir, de la relación de dependencia que existía entre las masas y el Estado nacional en una situación de emergencia. Y aun así, no lo hizo desde una perspectiva «psicológica», sin duda por la falta de conceptos que le permitieran romper el enfrentamiento simétrico entre las ideologías de la «raza» o del «carácter nacional» y las de la «conciencia de clase», sino exclusivamente en una forma llena de dudas, en términos de la composición social de los bloques del campesinado o de la pequeña burguesía como bloque. Esta es la razón por la que la cuestión no acabó de recibir

finalmente ninguna solución teórica, sino solamente sucesivas soluciones tácticas, empezando por las que aplicó Lenin en 1917 contra los defensores del «extremismo revolucionario» y del «golpe de Estado» proletario[300].

En resumen, la guerra aparece como profundamente transformadora del concepto mismo de situación revolucionaria. Ya no era un postulado vinculado a la idea de una cierta «madurez» del capitalismo (de la cual la guerra era un síntoma), sino por el contrario el resultado del análisis de los efectos de la propia guerra en una estructura global diferenciada, en la cual los países «avanzados» y «atrasados» coexistían y se interpenetraban (lo que sucedía especialmente en Rusia). Por ello, al mismo tiempo, Lenin mantuvo constantemente la tesis de una revolución mundial, y concebía la utilización de una «paz por separado», decretada unilateralmente por el país en el que las contradicciones hubieran alcanzado el punto de ruptura, como un medio de actuación sobre el equilibrio de las fuerzas *en su conjunto*. Sin embargo, esto no le llevó a aceptar la idea del «socialismo en un solo país». Aún más, en estas condiciones dejó de identificar la revolución con el «establecimiento del socialismo». La revolución, en la medida que procedía del hecho de la guerra, era en cierto sentido *algo menos* que el socialismo (la expresión de la revuelta democrática de las masas, un movimiento nacional, o incluso la continuación del capitalismo de Estado), y en otro *algo más* que el socialismo (inmediatamente vinculada con el proyecto comunista, incluso bajo la forma de «comunismo de guerra»). En resumen, era una ruptura sobredeterminada históricamente y el punto de partida de una nueva dialéctica, de acuerdo con las lecciones sacadas de la lectura «práctica» de Hegel y Clausewitz.

Tenemos que admitir no obstante que este giro intelectual era solamente una tendencia que no carecía de sus movimientos contrarios. Para convencerse de ello solamente es necesario, por ejemplo, volver a leer desde esta perspectiva *El Estado y la revolución*[301]. Este trabajo era un intento de recolocar la singularidad de la Revolución rusa dentro de una lógica universal, de la cual sin embargo era sintomática solamente en su carácter incompleto, no ya por las circunstancias y su urgencia («resulta más agradable recorrer la experiencia de la revolución que escribir sobre ella»), sino también, quizá, como el resultado de la imposibilidad del propio proyecto. A partir de 1914, el Lenin «filósofo» avanzó más allá del Lenin revolucionario, pero el Lenin teórico de la revolución seguía estando detrás de su propia práctica.

11. Del imperialismo a la globalización

GEORGES LABICA

Este capítulo fue publicado originalmente como introducción a Vladimir Ilich Oulianov Lenin, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, París, Le Temps des Cerises, 2001.

El ensayo de Lenin *El imperialismo, fase superior del capitalismo (un esbozo popular)*, publicado en 1917, fue escrito en Zúrich la primavera del año anterior, según nos dice el autor[302]. Respondía a una situación de emergencia. Era necesario comprender la naturaleza de la guerra mundial y explicar sus características para poder establecer la actitud que los socialistas debían tomar sobre ella. La guerra correspondía a un nuevo estado que había alcanzado el capitalismo, el *imperialismo*, y sus condiciones objetivas representaban el «preludio de la revolución socialista». Esta fue la tesis que Lenin adelantó. Era tanto económica, afirmando que el imperialismo era producto del desarrollo del capitalismo y no una «política» a la que se pudiera combatir, como política, denunciando el socialchovinismo que apoyaba a la burguesía no sólo como una traición al socialismo, sino por su incapacidad para entender que la guerra podía proporcionar una oportunidad de victoria para el proletariado. El análisis de Lenin rechazaba cualquier tipo de neutralidad. Por el contrario, diagnosticaba una «división del socialismo», oponiendo a las corrientes reformistas simbolizadas por la eminente figura de Karl Kautsky, el sucesor de Engels y dirigente de los socialdemócratas alemanes, y la corriente revolucionaria cuya intransigencia venía representada, al margen de ciertos puntos de vista erróneos, por Rosa Luxemburg. La teoría del imperialismo formaba el punto de articulación de una lucha de muchos flancos, tanto ideológicos como estratégicos, que culminaría en la Revolución de Octubre. Esto significa que combinaba la totalidad de las diversas intervenciones de Lenin respecto al carácter específico de las guerras, la cuestión nacional y el derecho de las naciones a la autodeterminación, las condiciones para la revolución socialista y la «democracia plena»[303], los «dos campos» que dividen al mundo y al internacionalismo[304]. «No hace falta decir que no puede haber ninguna valoración histórica concreta de la actual guerra, a no ser que esté basada en un detallado análisis de la naturaleza del imperialismo, tanto en sus aspectos políticos como económicos»[305]. Geörgy Lukács fue el primero en sostener, en 1924, que «la superioridad de Lenin, y esto es un alcance teórico sin igual, reside en su articulación concreta de la teoría económica del imperialismo con todos y cada uno de los problemas políticos de la época actual, haciendo de la economía de la nueva etapa

una guía para toda acción concreta en la decisiva coyuntura resultante»[306].

El modesto subtítulo del trabajo de Lenin, «Un esbozo popular», no nos debe llevar a subestimar el enorme trabajo de preparación que le precedió. Este trabajo forma parte de los «Cuadernos sobre el imperialismo», que ocupan 900 páginas del volumen 39 de sus *Obras completas* y que cubren solamente el periodo 1915-1916. Estos Cuadernos, numerados desde «alfa» a «ómicron», complementados por otros más sobre temas concretos (por ejemplo «Marxismo e imperialismo», «Material sobre Persia» y «Notas variadas»), contienen extractos comentados de cerca de 150 libros, así como 240 artículos que aparecieron en 49 periódicos diferentes, en alemán, francés, inglés y ruso, junto con amplias listas bibliográficas obtenidas principalmente de los archivos de la biblioteca de Zúrich, la ciudad donde vivía en aquel momento[307]. En diversas ocasiones Lenin trabajó allí sobre el ensayo de *El imperialismo, fase superior del capitalismo*[308], así como en los artículos «El imperialismo y el derecho de las naciones a la autodeterminación»[309] y «El imperialismo y el giro al socialismo»[310]. Lenin resume informaciones referidas a los consorcios (eléctricos, petroleros, del carbón, cinematográficos), las luchas por la hegemonía entre las grandes potencias, los bancos, los diferentes imperialismos, el sistema colonial. Presta especial atención a dos trabajos que constituyen sus fuentes fundamentales. El primero era *Imperialism*, de J. A. Hobson, publicado por primera vez en Londres en 1902, al que el Cuaderno kappa dedica su resumen más amplio (pp. 405-436). Lenin prestó especial atención a los casos de parasitismo, como por ejemplo Inglaterra recurriendo a las tropas hindúes para que hicieran la guerra en su beneficio (p. 418). Señaló que el Estado dominante se lanzaba a corromper a las clases inferiores para mantenerlas apaciguadas, y que las «razas blancas» habían quedado liberadas del trabajo y estaban «viviendo como una aristocracia mediante la explotación de las “razas inferiores”» (p. 420), señalando que China «podía despertarse» (p. 428). Indicaba que el capital había tenido éxito en conseguir la colaboración internacional mucho más rápidamente que los obreros (p. 428), que el imperialismo utilizaba su superioridad económica para impedir el desarrollo de los países dominados (p. 430) y que las desigualdades entre países eran un activo del imperialismo (p. 430). El segundo trabajo, al que se encontraba más próximo y que fue su fuente principal, era la obra del marxista Rudolf Hilferding, *El capital financiero*, publicada en 1910 y de la que apareció una edición rusa en 1912. Aunque Lenin aprueba lecciones tan importantes como que «la respuesta del proletariado a la política económica del capital financiero, al imperialismo, solamente puede ser el socialismo y no el libre comercio» (p. 337), no duda en hacer hincapié en los «defectos» que su propio libro tenía que rectificar: un error teórico sobre el dinero, el fracaso prácticamente total para reconocer la división del mundo entre las grandes potencias, y no saber interpretar la correlación entre imperialismo y oportunismo[311]. En relación con su preocupación central sobre el imperialismo, Lenin también regresó a ciertos escritos de Marx y Engels relacionados con Europa, Rusia, la

cuestión nacional, el internacionalismo, la Comuna de París e Irlanda[312]. Entre los textos marxistas a los que prestó detallada atención, Lenin reservó un lugar especial para Kautsky, preparando el proyecto para el panfleto que más tarde le dedicaría[313]. El trabajo de Hobson, señalaba, «es especialmente útil porque ayuda a desvelar la falsedad básica de Kautsky en esta materia» (p. 116). Kautsky había cometido un error doble. Por un lado, pensó que era posible oponer al pillaje del monopolio de la banca y de la opresión colonialista, un «capitalismo "saludable" y "pacífico"», en otras palabras, un «reformismo pequeño burgués a favor de un capitalismo limpio, pulcro, moderado y refinado» (*ibid*.), con ello dejaba de ver al imperialismo como una fase económica. Por otro lado, con sus tesis sobre el *ultraimperialismo*, Kautsky mantenía la ilusión de un futuro pacífico gracias a la unión de los poderes capitalistas.

Aquí nos limitaremos a señalar el carácter ejemplar del método de trabajo de Lenin. En modo alguno es diferente del que empleó anteriormente preparando *El Estado y la revolución*. En mi introducción al «Cuaderno azul», señalaba:

> Actividad práctica: lucha contra la guerra en las conferencias de Zimmerwald y Kienthal. Actividad teórica: tesis sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación, sobre el socialismo y la guerra, el colapso de la Segunda Internacional y el imperialismo como la fase superior del capitalismo. Actividad pública y privada: este propagandista y activista era un ratón de biblioteca, llenando cuaderno tras cuaderno con sus apuntes […]. Análisis concreto de la situación concreta; mientras la práctica política de Lenin forjaba los instrumentos científicos para una transformación del mundo en el sentido más estricto, en la que todavía estamos comprometidos, en otros sitios el ruido de otras armas, que desvelaban la violencia inherente a las relaciones capitalistas de producción, se apoderó del propio movimiento obrero y dejó a sus mejores elementos sumidos en la ceguera[314].

Esta ya era la lección de *El capital*.

Es necesaria una precisión final para evitar un malentendido que se ha convertido en clásico. El término «superior» del titulo del trabajo de Lenin no debe entenderse como «último» o «final» en ningún sentido ontológico, es decir, el estado después del cual no puede haber ningún desarrollo posterior. Simplemente significa «contemporáneo» o «presente». El propio autor lo dejó claro en un cierto número de ocasiones. Al plantearse el título, inicialmente optó por *El imperialismo, la fase superior (moderna) del capitalismo*[315]. En otras partes escribió «moderna (reciente, la fase reciente)» (p. 230). De hecho conservó el subtítulo que Hilferding ponía para *El capital financiero*: «La fase reciente del desarrollo del capitalismo» (p. 333)[316]. Más adelante veremos que en este sentido la globalización actual puede igualmente considerarse perteneciente a la fase imperialista o que representa una nueva expresión de ella. Lenin, en un espíritu similar, evocaba el «nuevo imperialismo» cuando

copiaba la frase de Hobson: «El nuevo imperialismo difiere del antiguo en primer lugar sustituyendo la ambición de un único imperio cada vez mayor por la teoría y práctica de imperios en competencia, cada uno motivado por los mismos deseos de grandeza política y ganancia comercial; en segundo lugar, por el dominio de los intereses financieros o inversores sobre los intereses mercantiles»[317]. Lenin llega a ofrecer una cronología de este imperialismo, esta vez siguiendo el libro de E. Ulbricht, *Puissance mondiale et État national (Historie politique 1500-1815)*: el viejo imperialismo había muerto con Napoleón en Santa Helena, el nuevo imperialismo se correspondía con la fundación de un nuevo imperio mundial por parte de Gran Bretaña, que lleva a otras naciones a seguir el mismo camino y con ello a la competencia económica con otros pueblos[318].

¿Cuáles eran para Lenin las características más llamativas de este imperialismo? La presentación más explícita de ellas se recoge en «El imperialismo y el giro al socialismo», que puede servir de referencia para la lectura de los otros textos. Estos son los puntos esenciales.

> 1. El imperialismo es una etapa histórica concreta del capitalismo, la etapa del capitalismo monopolista, que se expresa en cinco fases principales:
>
> a) carteles, asociaciones de empresarios, consorcios empresariales, todos ellos producto de la concentración de la producción;
>
> b) los grandes bancos;
>
> c) el apropiamiento de las fuentes de materias primas por los consorcios y la oligarquía financiera. Nota: capital financiero = capital monopolista industrial + capital bancario;
>
> d) la división económica del mundo entre los consorcios internacionales. Nota: la exportación de bienes característica del capital no monopolista ha sido seguida de la exportación de capital;
>
> e) se ha completado la división territorial del mundo (las colonias).
>
> Deberíamos añadir que, históricamente, el imperialismo se estableció totalmente entre 1898 y 1914 (siendo los puntos de referencia la Guerra hipano-estadounidense de 1898, la Guerra anglo-boer de 1899–1902, la Guerra ruso-japonesa de 1904-1905 y la crisis económica europea de 1900).
>
> 2. El imperialismo es un capitalismo parásito o en descomposición. Nota: estos términos difieren de los del primer enunciado en que aparecen para expresar un juicio de valor, pero también son económicos, aunque se empiecen a sacar las implicaciones políticas del análisis. Por ello:
>
> a) La burguesía imperialista, a pesar del acelerado desarrollo de ciertas ramas de la industria, está en descomposición porque ha pasado de ser republicana y democrática (bajo la libre competencia) a ser reaccionaria;
>
> b) la formación de un amplio estrato de *rentiers* que viven de «recortar cupones»;

c) la exportación de capital, que es el parasitismo elevado al cuadrado;

d) la reacción política es propia de la naturaleza del imperialismo; es un principio de venalidad y corrupción y produce «toda clase de Panamás»;

e) la explotación de las naciones oprimidas: el mundo «civilizado» vive de forma parasitaria del cuerpo de los no civilizados. Nota: esto también es cierto para un estrato privilegiado del proletariado europeo.

3. El imperialismo es el *capitalismo agonizante*, *que marca la transición hacia el socialismo*, debido a que la socialización del trabajo se encuentra mucho más avanzada que en la etapa anterior.

Resumiendo de nuevo algunas de estas características, el imperialismo es un producto necesario del desarrollo del capitalismo:

Capitalismo = libre competencia = democracia
Imperialismo = monopolio = reacción

Podemos ver aquí la íntima conexión de los dos niveles, el económico (el estatus de las fuerzas productivas) y el político (la naturaleza de las relaciones sociales), que llegado el momento deja claro que hay una contradicción entre imperialismo y democracia. El propio Lenin saca una conclusión de ello: separar la política exterior de la política interior es anticientífico, habida cuenta de que en ambos casos el imperialismo sella el triunfo de la reacción.

«El imperialismo es una superestructura del capitalismo»; este planteamiento lo utilizó en su «Informe sobre el programa del partido» (19 de marzo de 1919)[319]. La esencia de su argumentación partía del juicio de Marx cuando declaraba que la manufactura era una superestructura de la pequeña producción a escala masiva, (*El capital*, vol. I), y Lenin adelanta tres proposiciones:

1. No hay imperialismo sin un capitalismo previo;
2. con el colapso del imperialismo «los cimientos quedan al descubierto»;
3. por ello es necesario tener en cuenta una «inmensa capa inferior de capitalismo anterior».

Lenin se propuso demostrar esto para el caso ruso en su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, cuando analizó el entrelazamiento de diferentes formas de producción como una de las características de la estructura económica del país. El término «superestructura» venía a especificar la naturaleza del imperialismo, que evidentemente, y como escribía Henri Lefebvre, «siendo al mismo tiempo una forma de capitalismo (elemento económico), una forma de actividad de clase de la burguesía (elemento social) y una forma de Estado (elemento político), formaba un

conjunto inseparablemente combinado»[320].

No nos ocuparemos aquí de los diversos debates que se produjeron en aquel momento alrededor de las características del imperialismo y su definición. Incluso entre «el ala izquierda» del marxismo las diferencias eran significativas: con Bujarin, con quien Lenin se mostraba en desacuerdo incluso después de haber escrito el prefacio para su panfleto[321]; con Rosa Luxenburg, con la que difería de manera indirecta en su *La acumulación de capital*[322]; o con Anton Pannekoek, quien «planteaba mal el problema del reformismo»[323].

En vez de ello analizaremos el tema de la vigencia actual de las tesis de Lenin, sin caer en la arrogancia de posponer una respuesta que el lector ya habrá anticipado: la globalización contemporánea no es otra cosa que el «nuevo imperialismo» de Lenin, que ahora alcanza una etapa superior de desarrollo. Con el permiso de los farsantes posmodernos, siempre dispuestos a menospreciar como prehistórico cualquier lenguaje que no refleje su propia sumisión al orden dominante, hay ciertos términos cuya capacidad para captar la realidad no han perdido nada de su eficacia. *El imperialismo, fase superior del capitalismo* es uno de ellos y continúa gobernando una constelación de conceptos en la que *capitalismo, explotación, propiedad, clases y lucha de clases, democracia social y transición revolucionaria* todavía mantienen su pleno significado; no hacen falta analogías y similitudes que traduzcan la misma esencia. Además de los que ya hemos señalado, podemos ofrecer algunos nuevos. Los animados debates que se producen en la actualidad relativos a la definición y periodización de la globalización recuerdan las discusiones que acompañaron al reconocimiento del imperialismo a principios del siglo XX: su relación con el capitalismo, sus características determinantes, el papel recíproco de la economía y la política, las formas de competencia, su apariencia en la década de los sesenta (antes o después); o tan tempranamente que algunos autores rechazan cualquier originalidad para un fenómeno que consideraban coextensivo al capitalismo. Es cierto que el mercado mundial coincide con el advenimiento de las relaciones capitalistas de producción; Marx y Engels hicieron hincapié en este hecho en el *Manifiesto*[324]. En *El capital*, Marx volvió sobre ese punto: «La producción capitalista crea el mercado mundial», y su formación es una de las características específicas del capitalismo[325]. Así mismo, sobre el predominio del capital financiero, Marx ya había señalado que «con el capital que produce intereses, la relación capitalista alcanza su punto decisivo», es decir, D-D’, lo que Marx llama el «fetiche automático», «la autovalorización del valor, el dinero produciendo dinero». «De este modo la propiedad del dinero para crear valor, para rendir interés, se vuelve tan completa como la propiedad de un peral para producir peras»[326]. En todos los casos —¿hace falta recordarlo?— «es el beneficio basado en el capital productivo el que está en la raíz de los beneficios del capital financiero»[327].

Todo ello no debería llevar a menospreciar las características de este nuevo

imperialismo que es la globalización, cualesquiera que sean los matices que se consideren a la hora de definir su periodización. Sin duda se han mantenido las características señaladas por sus primeros teóricos, Hobson, Hilferding, Lenin, pero se han visto aceleradas por la conjunción de tres fenómenos recientes: la supremacía del capital financiero especulativo, las revoluciones tecnológicas, especialmente en el campo de la información y de las comunicaciones, y el colapso de los así llamados países socialistas. A comienzos del siglo XX ya se habían producido flujos de capital, pero actualmente han llegado al punto de desencadenar una integración total que permite a los monopolios considerar el mundo como un campo global al servicio de sus intereses, amparados por las instituciones internacionales que, bajo su control, cumplen la función de un gobierno a escala planetaria (el FMI, el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio, etc.). El fin de cualquier competencia entre «bloques» antagonistas, al margen de los regímenes y formas que tengan, también deja el campo abierto a una única superpotencia, Estados Unidos de América, cuya hegemonía se ejercita en todos los terrenos: económico, militar, estratégico, político, legal, científico, tecnológico, lingüístico y cultural. Provista de una omnipotencia nunca alcanzada por ninguna otra nación, Estados Unidos ocupa ahora el lugar que una vez ocupó Gran Bretaña. Ya en 1915, mientras señalaba el papel de Gran Bretaña, Lenin vislumbraba la transición del poder cuando decía que Estados Unidos era «el país dirigente del capitalismo moderno […] y en muchos aspectos el modelo e ideal de la civilización burguesa»[328]. No hay división del mundo que no sea objeto de una redivisión[329], con la diferencia de que la «tríada» imperialista de la actualidad (Estados Unidos, Europa y Japón) no se encuentra en relaciones de igualdad; los dos últimos actores están en una posición subordinada respecto al primero, completamente avasallados y jugando solamente un papel secundario[330]. La globalización es por ello idéntica a la americanización, o la *americanización* estadounidense, como debería decirse con propiedad[331].

En esta lista de analogías complementarias no deberíamos olvidar los aspectos políticos e ideológicos. Bastará una breve reseña: las cosas han quedado muy claras con las consecuencias de la caída del muro de Berlín, cuando el liberalismo entonaba una victoria que tenía los días contados.

En el plano político hay que considerar tres elementos:

1. La «reacción», que lejos de suponer una retirada de las prerrogativas del Estado, subrepticiamente lo coloca al servicio de las necesidades de las multinacionales, bien con el objetivo de privatizar, aumentar la flexibilidad, recortar personal, o bien para financiar mediante la constante reducción de impuestos y proceder al abandono de la soberanía que exige la concentración económica (competitividad) y la concentración política (Unión Europea). La destrucción de los servicios públicos, el desmantelamiento del derecho al

trabajo, la supresión de la autonomía cultural (la «excepción francesa» en el cine) y la comida basura son parte del precio a pagar.

2. La asimilación por la socialdemocracia, y más recientemente por los partidos comunistas, de la gestión del capitalismo, de modo que lejos de preservar las «ganancias sociales» se dedican a la búsqueda del «consenso» cívico de una manera encubierta. Kautsky no daría crédito a sus ojos.

3. La derrota seguida de la descomposición del movimiento revolucionario (obrero, socialista) bajo el doble impacto de la globalización y del colapso del «campo socialista», que no permite pensar en una ruptura en dirección a una ofensiva socialista, como en 1915-1916, sino que más bien parece certificar la muerte de una esperanza.

En cuanto al plano ideológico, el acento se pone en la «democracia» pura y simple, ofertada como «modelo» especialmente para los países del este de Europa (ya vemos el uso que hacen de ella), una democracia asimilada al mercado trufada con el discurso sobre los derechos, derechos humanos, el *Rechtstaat* [Estado de derecho], el derecho internacional recientemente complementado con el «derecho a la intervención». El único objetivo de todo esto es inculcar el reinado del NHA, No Hay Alternativa; la deidad thatcheriana de sumisión a la fatalidad del neoliberalismo. La otra cara de la moneda, que de hecho es una réplica de lo mismo, es la abstención política, la involución religiosa y nacionalista, la afirmación de la comunidad y la etnia, por no hablar del crecimiento diario de la desigualdad que no respeta ningún aspecto, desde la educación a la salud. Claramente el paquete va envuelto en una caja con una imagen bien diferente, la de la «globalización feliz» (como nos asegura un adulador debidamente autorizado) que garantiza por lo menos de modo *virtual* (en eso se queda) el crecimiento para todos, el respeto a las diferencias, la promoción de la sociabilidad, el libre acceso a la información y la libertad de movimientos en la «aldea global». Esta imagen ha alcanzado tal éxito que algunos, de buena o mala fe, se las arreglan para pensar e incluso para mantener que existe una elección posible entre una buena y una mala globalización. Todo lo que se necesita es «poner el peso en el lado correcto» y «anclar a la izquierda» a los gobiernos todavía indecisos[332].

Entonces, ¿en qué situación nos encontramos ahora? Hemos aprendido suficientemente bien lo que significa el Imperio (desde que el término se aplicaba a Roma), y todo el siglo XX nos ha enseñado el significado del «nuevo imperialismo». Ciertamente Zbigniew Brzezinski no añade nada nuevo. Por tomar algunos extractos de su libro, «la derrota y el colapso de la Unión Soviética fue el paso final en la rápida ascensión […] de Estados Unidos como el único y sin duda el primer poder auténticamente global»; «la experiencia política de Estados Unidos tiende a servir como un estándar a emular»; «por utilizar una terminología que regresa a la época más brutal de los antiguos imperios, los tres grandes imperativos de la geoestrategia imperial son prevenir la complicidad y mantener la seguridad mediante la

dependencia de los vasallos, mantener a los tributarios sumisos y protegidos, y evitar que los bárbaros se agrupen»; «[necesitamos] controlar el ascenso de otros poderes regionales, de manera que no amenacen la supremacía global de Estados Unidos»; «una Europa más amplia y una OTAN mayor prestan un buen servicio a los objetivos a corto y largo plazo de la política de Estados Unidos»[333].

Pero la «globalización […] no es más que un término mistificador para referirse al imperialismo»[334], «la desigual propagación del capitalismo a escala planetaria»[335]. Los especialistas preocupados por analizar la realidad de nuestros días no sólo no dudan en utilizar el término *imperialismo*[336], sino que muchos de ellos se refieren expresamente a las tesis de Lenin. S. de Brunhoff y W. Andreff hacen hincapié en la vigencia de la ley del desarrollo desigual[337]. Denis Collins escribe: «el neoliberalismo no es la expresión de una revitalización del capitalismo de libre mercado del siglo pasado es, por encima de todo, la teorización y legitimación de lo que de manera más adecuada se llama imperialismo en el sentido de Hilferding y Lenin»[338]. Por su parte, A. Catone señala: «Todos los aspectos característicos manifestados por Lenin han experimentado un tremendo desarrollo: los monopolios, los carteles y los consorcios se han convertido en megamonopolios»[339]. Y ¿qué pasa con el parasitismo? «No es necesario leer *El imperialismo, fase superior del capitalismo* de Lenin para convencerse del tentacular desarrollo de una amplia y parasitaria oligarquía financiera; Georges Soros, el famoso especulador, lo explica él mismo en sus libros»[340]. ¿Quizá la «putrefacción» sea un poco mayor? Esto resulta evidente en los «países ricos en capital», señala G. de Bernis, y entre sus síntomas se incluyen un freno al progreso técnico, un gran número de rentistas que todavía viven de «recortar cupones», por no hablar de los «Estados rentistas» oprimiendo a los «Estados acreedores». «No resulta sorprendente que […] las actuales manifestaciones de la “podredumbre” del capitalismo sean más abundantes y más profundas de las que observó Lenin al final de un periodo de (relativa) estabilidad»[341]. No deberíamos pasar por alto la alusión a nuestro propio y bonito país cuando Lenin toma de Marcel Sembat el siguiente pasaje: «La historia financiera moderna de Francia, si se escribiera con sinceridad, sería la historia de una multitud de actos de pillaje, ¡como el saqueo de una ciudad conquistada!»[342].

Desafortunadamente es necesario dar un paso más en esta caracterización y mantener que la situación engendrada por nuestro «nuevo imperialismo» es peor que la que se producía en la década de 1910. Como acabamos de ver, la situación en aquel momento estaba marcada por una relativa estabilidad, lo cual no es el caso de la actual crisis, y evitaba que Lenin pudiera hablar de desempleo o pobreza masiva. Además, el fenómeno de las multinacionales no presentaba entonces ni «la ubicuidad que ha adquirido hoy en día»[343], ni otras muchas características que se han agudizado considerablemente: la constante disminución de las funciones de regulación social del Estado, el declive del Estado-nación, que ha dejado de ser lo

que era con posterioridad a la Primera Guerra Mundial; la concentración y fusión de empresas, la circulación del capital y el papel de los mercados de valores[344]. Una forma posible de actualizar el texto de Lenin sería sustituir los datos que él presentaba por los que disponemos en la actualidad. El resultado sería revelador en los ámbitos del «estrangulamiento que ejercen los monopolios sobre los que no se someten a su yugo» (p. 206), de la «dominación y violencia que va asociada con el [capital monopolista]» (p. 207), de las «combinaciones», los bancos, de la interpenetración del capital bancario e industrial (p. 223), de las oligarquías financieras, de las sociedades de acciones y la ilusión sobre su «democratización» (p. 228), de la contaminación de la política y de otras áreas por el capital monopolista (p. 237), de la exportación de capital, de la deuda (pp. 242-243), de la caza de materias primas (p. 260), de la dependencia de países que en principio son independientes (pp. 263-264), de las rivalidades interimperialistas, del proyecto de unos Estados Unidos de Europa[345], de el «aumento de la emigración hacia estos países procedente de los países más retrasados donde los salarios son inferiores» (p. 282), o de la defensa del imperialismo por «académicos y publicistas burgueses» (p. 286).

Podemos añadir que la inclusión de datos procedentes de las fuentes estadísticas más oficiales demostraría realmente grietas pasmosas. Se puede poner un ejemplo relativo al capital especulativo, que como sabemos se encuentra en el centro de la «globalización»: después del abandono del acuerdo de Bretton Woods y el fin del sistema monetario basado en el patrón oro, los 50 millardos de eurodólares de 1969, que ya se consideraban perturbadores, han aumentado hasta los 8000 millardos, aunque esto es sólo «una pequeña parte de las finanzas mundiales»[346]. Si finalmente acabamos por incluir en las cuentas los elementos desconocidos por el viejo «nuevo imperialismo», simplemente porque no existían o por lo menos en muchos casos no a una escala tan enorme, tales como el peso de la deuda controlada por las instituciones monetarias internacionales, que ha llevado a la ruina a un continente entero (África), nos encontramos con cosas como la amenaza de las armas nucleares, el peligro para el medio ambiente, la previsible escasez de agua potable y la mercantilización generalizada que alcanza hasta la venta de órganos y la masiva prostitución infantil; de modo que no deberíamos temer hablar de una regular «criminalización de la economía mundial»[347]. El tráfico de drogas, otro elemento previamente desconocido, se encuentra a la cabeza del comercio mundial y los narcóticos son la mercancía con el índice de beneficio más elevado. Esta es la base no sólo para redes económicas como los «paraísos fiscales» y los establecimientos bancarios especializados en lavado de dinero, sino para que el sistema completo se vaya socavando desde dentro. A pesar de las negaciones morales y los simulacros represivos (destrucción de plantaciones de droga), los países desarrollados, ricos y poderosos, protegen los circuitos de los que obtienen semejantes beneficios, para que este maná se pueda integrar en actividades absolutamente oficiales. El llamado dinero negro ya no puede distinguirse del dinero limpio. Desde sus orígenes marginales, la

corrupción penetra en los engranajes que mueven todo el cuerpo social, especialmente en la política, lo que es una de las razones por la que está tan desacreditada[348].

Una cuestión final. ¿Cómo encaja todo esto con la relación que establece Lenin entre el imperialismo y la transición al socialismo? ¿No es este el punto que refuta toda su teoría? La ciencia histórica nos muestra que el proceso revolucionario que empezó en 1917 no ha cumplido sus promesas, e incluso ha colapsado junto al sistema soviético en 1989, mientras que el capitalismo, dando pruebas de una vitalidad insospechada, ha tenido éxito en superar sus crisis y reafirmarse con la globalización en un equilibrio que le permite colmar su esencia, adquiriendo un dominio geoestratégico sin precedentes. Sin embargo, este argumento no tiene validez por una serie de razones estrechamente relacionadas. Podemos mencionar el hecho histórico de que la globalización es un proceso en desarrollo cuyo camino no está acabado de ninguna manera y que es difícil de predecir; que la opinión general es que este proceso es contradictorio, determinado por las bien conocidas «sorpresas» del mercado que confunden a los economistas, la «mano invisible» que actúa en última instancia según su capricho (desde la crisis mexicana y la crisis asiática hasta el *crash* del Nasdaq); y que este proceso se ve menos afectado por las rivalidades dentro de la tríada que por lo que pueda suceder con los llamados países emergentes desde Brasil hasta China[349]. El propio Brzezinski apenas apuesta porque el reinado de la «nación indispensable» dure más de una generación, y no descarta «que esté en proceso de tomar forma una situación genuinamente prerrevolucionaria»[350]. Por el contrario, también es verdad que Lenin confiaba mucho en la socialización que produciría el crecimiento del imperialismo en relación al viejo capitalismo de la competencia entre pequeñas y medianas empresas, mientras esperaba la apertura de un periodo revolucionario, no sin grandes luchas, como resultado del conflicto mundial[351]. Incluso aunque dejara traslucir cierta debilidad, pronto rectificada, por la consigna *política* de unos Estados Unidos de Europa[352], esto no puede atribuirse a ninguna predisposición hacia el optimismo de su carácter, sino a la coyuntura en la que vivía, a la «situación concreta» en la que se encontraba. Aquí es donde se halla la diferencia. Lenin seguía siendo un hombre de la Ilustración, más cercano en ello a sus *mâitres à penser* de lo que estamos nosotros, testigos y herederos de un siglo de sangre, masacres y ruinas del que solamente vio el comienzo; lo que nos atrevemos a llamar «modernidad» nos ha forzado a renunciar a cualquier forma de inevitabilidad, incluso de tipo revolucionario. No obstante, el caso es que este pesimismo, si lo podemos llamar así, está también anclado en un contexto particular. Es el reflejo de este imperialismo sin esperanza que es la globalización, porque aunque se puedan discernir sus aspectos positivos, la lucidez nos lleva necesariamente al extraordinario poder negativo inherente al sistema. Pero esta es la razón por la cual, en una aparente paradoja, el diagnóstico de Lenin mantiene su vigencia, incluso con la *diferencia* de conclusiones. Es el sistema el que está cuestionado, y este sistema del *capitalismo* ha

conservado su misma naturaleza desde *El capital* de Marx hasta sus avatares imperialistas, que por medio de las considerables revoluciones que ha traído y que han cambiado nuestras maneras de ver el mundo, y por medio del ritmo de estas revoluciones, solamente ha confirmado su dañina naturaleza hasta el punto de dar a la necesidad de cambio un carácter genuinamente urgente. La originalidad no hay que buscarla en otra parte y es radical. Por muy mal equipadas y desorganizadas que puedan estar las fuerzas contrarias a él por razones evidentemente coyunturales, se enfrentan a la misma tarea. Los síntomas más recientes se multiplican hasta el punto de sugerir que se producirán las convergencias, que están en proceso de producirse, y que tienen una finalidad incuestionable aunque su programa no esté todavía establecido.

La globalización, en el auténtico sentido, como cualquier internacionalista la ha soñado, es algo que todavía está por ganar. El juicio de Rosa Luxemburg, para quien el imperialismo no tenía más secretos, nos golpea como un puño cerrado: el capitalismo es incapaz de alcanzar la globalización porque sus contradicciones internas lo devorarán antes de que lo haga; solamente el socialismo puede hacerlo[353].

12. Lenin y la *Herrenvolk* democracia

DOMENICO LOSURDO

1

Para Lenin la crítica del colonialismo y del imperialismo ocupa un lugar central, más allá de la inmediatez de la política. ¿Qué es la democracia? Veamos como la define la tradición liberal clásica.

Tocqueville describe con lucidez y sin indulgencia el trato inhumano que se daba a indios y negros en Estados Unidos. Mediante deportaciones sucesivas y sufriendo los «terribles males» que acarreaban, los primeros estaban claramente destinados a ser borrados de la faz de la tierra. En cuanto a los segundos, en el sur se veían sometidos a una esclavitud más inflexible que la del antiguo mundo clásico o de la que existía en América Latina. En el norte eran libres en teoría, pero en la realidad continuaban siendo las victimas de los «prejuicios raciales» que se manifestaban duramente de forma especialmente cruel, de modo que los negros no solamente estaban desprovistos de los derechos políticos sino también de los derechos civiles mientras que la sociedad, de hecho, les había abandonado a la violencia racial: «Oprimidos, podéis quejaros, pero solamente encontrareis blancos entre vuestros jueces»[354]. De cualquier forma esto no impedía que los liberales franceses elogiaran a Estados Unidos como el único país del mundo donde la democracia estaba en vigor, «viva, activa y triunfante»[355]. El tono del discurso de Tocqueville es incluso lírico: «Allí veréis un pueblo cuyas condiciones son más igualitarias que las que se dan entre nosotros; donde el orden social, las costumbres y las leyes son todas democráticas; donde todo emana del pueblo y vuelve a él y donde, sin embargo, cada individuo disfruta de mayor independencia y mayor libertad de la que se ha disfrutado en cualquier otro momento y en cualquier otro lugar de la tierra»[356].

¿Y los indios? ¿Y los negros? Tocqueville, adelantándose a estas objeciones, responde en su declaración programática al comienzo del capítulo dedicado al problema de las «tres razas que habitan el territorio de Estados Unidos»: «La tarea principal que me había impuesto ahora ha quedado completada; he mostrado, por lo menos hasta donde me ha sido posible, cuáles son las leyes de la democracia americana y he dado a conocer sus costumbres. Podría detenerme aquí». Escribe sobre las relaciones ente las tres razas solamente para evitar una posible desilusión del lector: «Estos argumentos que afectan a mi exposición no son una parte integral de él. Se refieren a Estados Unidos, no a la democracia, y por encima de todo quería hacer un retrato de la democracia»[357]. Por muy cruel que sea la suerte de dos de las

tres razas que habitan el territorio de Estados Unidos, ¡no tiene nada que ver con el problema de la democracia!

Demos un salto atrás de tres décadas dirigiéndonos a un autor a quien Norberto Bobbio señala como el padre fundador del «socialismo liberal»[358]. En John Stuart Mill podemos leer que «*el despotismo es un modo legítimo de gobernar cuando se trata de bárbaros*, con tal que su fin sea hacerlos progresar, y los medios están justificados por conseguir este objetivo. La libertad como principio no tiene aplicación en cualquier estado de cosas anterior al momento en que el género humano es capaz de progresar mediante una discusión libre e igualitaria. Hasta entonces, no les queda otra cosa que una *obediencia implícita* a un Akbar o un Carlomagno, si es que tienen la suerte de encontrar alguno»[359].

Esta declaración es todavía más significativa porque se encuentra dentro de una obra temáticamente dedicada a ensalzar la libertad (*On Liberty*). Pero está claro que para el inglés liberal, la libertad «está hecha para aplicarse solamente a seres humanos en la plenitud de sus facultades», y ciertamente no en el caso de una «raza» que puede o debe considerarse «menor de edad»[360], y que algunas veces apenas está por encima de algunas especies animales[361]. Una vez más la democracia y la libertad se definen independientemente de la suerte de los excluidos, quienes, sin embargo, constituyen la mayoría de los seres humanos.

Con respecto a este mundo, Lenin representa una ruptura no solamente en el ámbito político sino también en el epistemológico. La democracia no puede definirse abstrayendo la suerte de los excluidos. No es simplemente una cuestión de las poblaciones coloniales. En la propia metrópolis imperial, en Inglaterra, «pequeños», o supuestamente pequeños, detalles de la legislación electoral niegan los derechos políticos «a las mujeres»[362] y al «estrato inferior del proletariado»[363]. Pero el gran revolucionario ruso se concentraba especialmente en las cláusulas de exclusión de las poblaciones coloniales o de origen colonial.

2

La historia de Occidente nos enfrenta a una paradoja que se puede entender mejor comenzando con la historia de Estados Unidos, la actual nación dirigente: la democracia para la comunidad blanca se desarrolló simultáneamente con la esclavitud de los negros y la deportación de los indios. Durante 32 de los 36 primeros años de la vida de Estados Unidos, la presidencia estuvo en manos de dueños de esclavos, los mismos que redactaron la Declaración de Independencia y la Constitución. Sin la esclavitud y la posterior segregación racial no es posible entender nada sobre la «libertad americana»: crecieron juntas sosteniéndose las unas a la otra.

Si la «peculiar institución» ya aseguraba un control férreo sobre las clases «peligrosas» en los lugares de trabajo, la expansión de la frontera y la progresiva expansión hacia el Oeste desactivaba el conflicto social, transformando a un proletariado potencial en una cierta clase de propietarios de tierras, a expensas de poblaciones condenadas a ser expulsadas o eliminadas.

Después del bautismo de la Guerra de la Independencia, la democracia estadounidense experimentó con el presidente Jackson un nuevo desarrollo durante la década de 1830. La cancelación de la mayor parte de las discriminaciones censales dentro de la comunidad blanca fue acompañada por el fuerte impulso dado a la deportación de los indios y con el ascendente rencor y violencia contra los negros. Una consideración similar se puede realizar sobre la llamada Edad Progresista, que comienza a finales del siglo XIX y comprende los primeros 15 años del siglo XX. Las numerosas reformas democráticas que se produjeron —la elección directa para el Senado, el secreto del voto, la introducción de elecciones primarias, la institución del referéndum, etc.— no impidieron que fuera una época especialmente trágica para los negros, que se convirtieron en el objetivo de los escuadrones terroristas del Ku Klux Klan, y para los indios, que se vieron despojados de las tierras que les quedaban y fueron sometidos a un penoso proceso de asimilación dirigido a privarles incluso de su herencia cultural.

Respecto a esta paradoja que caracteriza la historia de su país, influyentes académicos de Estados Unidos han hablado de *Herrenvolk democracy* [democracia restringida al grupo étnico dominante], es decir, una democracia solamente válida para la «raza dominante» (usando un lenguaje muy apreciado por Hitler). La línea de demarcación entre los blancos, por un lado, y los negros e indios, por otro, favorece el desarrollo de la igualdad entre la comunidad blanca. Los miembros de una aristocracia de clase, o de color de piel, tienden a considerarse «colegas»; la neta desigualdad impuesta sobre los excluidos es la otra cara de la relación de igualdad instalada entre aquellos que disfrutan del poder de excluir a los «inferiores».

La categoría de la *Herrenvolk democracy* también puede ser útil para explicar la historia de Occidente en su conjunto. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, la extensión del sufragio en Europa fue acompañada biunívocamente por los procesos coloniales y por la imposición de relaciones serviles o semiserviles sobre las poblaciones nativas; el imperio de la ley en la metrópolis estaba estrechamente relacionado con la violencia y arbitrariedad de la burocracia y de la policía y con el estado de sitio en las colonias. Se trataba, después de todo, del mismo fenómeno que se había producido en la historia de Estados Unidos, solamente que en el caso europeo resultaba menos evidente porque las poblaciones coloniales, en vez de vivir en la metrópolis, estaban separadas de ella por un océano.

3

Dentro del pensamiento liberal no sólo es muy difícil encontrar una crítica de esta «democracia de la raza dominante», sino que a menudo es la expresión teórica de ese sistema. Para Lenin, sin embargo, la *Herrenvolk democracy* es el blanco privilegiado de su lucha. El dirigente revolucionario ruso obstinadamente ponía en evidencia las excluyentes cláusulas macroscópicas de la libertad liberal, a expensas de las «pieles rojas o negras» y de emigrantes procedentes de «países retrasados»[364]. Como si fuera un juego de espejos, el Occidente que se vanagloriaba del imperio de la ley se encontró con la realidad de las colonias: «Los políticos más liberales y radicales de Gran Bretaña […] se transformaban en auténticos Genghis Khans cuando se convertían en gobernadores de India»[365].

La Italia de Giovanni Giolitti podía estar orgullosa de la extensión de la ciudadanía a prácticamente toda la población adulta masculina. Pero una vez más encontramos el contrapunto coral de Lenin a las autoalabanzas liberales, cuando señala que la ampliación del sufragio estaba dirigida a aumentar la base de acuerdo para la expedición a Libia, esa «típica guerra colonial de un Estado "civil" del siglo XX. Nos encontramos con una "nación civil y constitucional" procediendo en su trabajo de "civilizar" por medio de las bayonetas, las balas, la soga, el fuego y la violación», incluso con la «masacre»; se trata de «una perfecta carnicería de civiles, una masacre de la población árabe con armas "sumamente modernas" […]. Más de 3000 árabes fueron masacrados, familias enteras, mujeres y niños»[366].

Sí, Stuart Mill podía celebrar el Imperio británico como «un paso adelante hacia la paz universal y hacia una cooperación amistosa entre las naciones»[367].

Pero, incluso ignorando el conflicto entre las grandes potencias que llevaron finalmente a la Primera Guerra Mundial, esta celebración implica una monstruosa represión. Las expediciones de las grandes potencias en las colonias no se consideraban guerras. Eran conflictos en los que si bien «pocos europeos morían», «cientos de hombre pertenecientes a los pueblos que los europeos estaban sofocando perdían sus vidas». Lenin proseguía, «¿se le puede llamar guerra? En sentido estricto no, no se le puede llamar guerra y por eso puedes olvidarte de ella». Las víctimas ni siquiera recibían los honores de los caídos. Las guerras coloniales no se consideraban como tales porque su objetivo eran los bárbaros, y ellos «no merecían el nombre de personas (¿lo eran los africanos y los asiáticos?)» y, después de todo, están excluidos de la propia comunidad humana[368].

Fue sobre esta base sobre la que se produjo el giro hacia la socialdemocracia. No venía determinado por la dicotomía reforma/revolución. Esta es una imagen estándar que no se vuelve más creíble por mucho que se repita, con juicios contrarios de ambos antagonistas. En las décadas previas a la Primera Guerra Mundial, Eduard Bernstein saludaba el expansionismo imperial de Alemania como una contribución a la causa del progreso, la civilización y el comercio mundial. «Si los socialistas se proponen ayudar antes de tiempo a los bárbaros y salvajes en su lucha contra el abuso

de la civilización capitalista, sería una vuelta al Romanticismo»[369]. Junto al conjunto de Occidente, Bernstein, igual que Theodore Roosevelt por otro lado, atribuía a la Rusia zarista el papel de «poder protector y dominante» en Asia[370].

El líder de la socialdemocracia alemana llegaba al umbral del darwinismo social. Las «razas fuertes» representaban la causa del «progreso» y por ello inevitablemente «tendían a crecer y a expandir su civilización», mientras que los pueblos no civilizados, e incluso los pueblos «incapaces de hacerlo», desarrollaban una resistencia inútil y retrógrada; al «sublevarse contra la civilización» debían ser combatidos incluso por el movimiento de los trabajadores. Si por un lado Bernstein luchaba por las reformas democráticas en Alemania, por el otro reclamaba un control férreo de los bárbaros. La lógica es la misma que la que se ha analizado en la «democracia de la raza dominante».

La sumisión de los pueblos colonizados no puede ser impedida por obstáculos sentimentales ni por consideraciones jurídicas abstractas. Las razas fuertes y civilizadas no pueden convertirse en «esclavas de formalidades legales». Fue precisamente el líder de la socialdemocracia quien había teorizado sobre una sustancial legalidad superior, partiendo de una filosofía de la historia que apreciaba la tradición colonial, el que sin embargo expresó posteriormente su completo horror por la falta de respeto de las reglas del juego durante la Revolución de Octubre.

Que ésta representaba un cambio radical respecto a una tradición política e ideológica que establecía la arrogancia colonial y los prejuicios raciales es un hecho obvio y evidente. En estas condiciones, la llamada a una lucha por la emancipación dirigida a los esclavos de las colonias y a los «bárbaros» presentes en las propias metrópolis capitalistas, no podía considerarse sino como una amenaza mortal para la raza blanca, Occidente y la propia civilización.

Partiendo de este hecho, puede entenderse el gigantesco conflicto que tuvo lugar en el siglo XX. La suerte reservada durante siglos a los indios y a los negros en Estados Unidos es un modelo declaradamente fascista y nazi. En 1930, uno de los primeros ideólogos del nazismo como Alfred Rosenberg expresaba su admiración por la *supremacía blanca* en América, ese «espléndido país del futuro» que tenía el mérito de formular la feliz «idea nueva del Estado racial», una idea que ya es hora de poner en práctica «con ardor juvenil», mediante las expulsiones y deportaciones «de negros y amarillos»[371]. Si por un lado el Tercer Reich se presentaba con su retórica «aria» como el intento, desarrollado en condiciones de guerra total, de crear un régimen de *supremacía blanca* a escala mundial bajo la hegemonía alemana, por otro lado, el movimiento comunista hizo una decisiva contribución a vencer la discriminación racial y el colonialismo, cuya herencia el nazismo intentaba asumir y radicalizar.

4

En su lucha contra la *Herrenvolk democracy*, Lenin radicalizó las enseñanzas de Marx y Engels. «La profunda hipocresía, la barbaridad intrínseca de la civilización burguesa, se muestra sin velos ante nosotros en el momento en que desde las grandes metrópolis, donde toman una forma respetable, volvemos nuestros ojos hacia las colonias, donde se muestran desnudas»[372]. Las grandes potencias capitalistas y coloniales pueden abandonarse a la celebración, pero un pueblo que oprime a otro no puede considerarse realmente libre[373]. Desde entonces se han producido enormes cambios a escala mundial y actualmente ¿quedan, pues, las lecciones de Lenin encerradas en un capítulo ya concluido de la historia?

Para responder a esta pregunta echemos una ojeada a algunos de los conflictos que caracterizan el mundo actual. La prensa internacional está llena de artículos o actitudes encaminadas a celebrar, o por lo menos a justificar, a Israel. Después de todo, dicen, es el único país de Oriente Próximo en el que existe la libertad de expresión y asociación, donde hay un régimen democrático en funcionamiento. De esta manera se suprime un detalle que salta a la luz: el imperio de la ley y las garantías democráticas son solamente válidas para la raza dominante, mientras que los palestinos pueden ver cómo se expropian sus tierras, cómo son arrestados y encarcelados sin juicio, cómo son torturados, muertos y, en cualquier caso, bajo un régimen de ocupación militar, ven su dignidad personal humillada y pisoteada diariamente. Aquí nos enfrentamos a una alternativa, epistemológica más que política. La «democracia» en Israel ¿descansa en reconocer su derecho a la dominación, el pillaje y la opresión colonial o semicolonial, o consideramos que esta realidad de dominación, pillaje y opresión le otorga un carácter diferente al democrático?

Consideraciones análogas se pueden hacer sobre su gran aliado y protector. En la inauguración de su primer mandato presidencial, Clinton declaraba: Estados Unidos es la «democracia más vieja del mundo», y «debe continuar dirigiendo el mundo»; «nuestra misión no tiene fin»[374]. La patente de la democracia atribuida a Estados Unidos desde el mismo momento de su fundación autoriza a ignorar el genocidio de las poblaciones indígenas y la esclavitud, cuyos descendientes en cualquier caso representan el 20 por 100 de la población. La misma lógica se utiliza cuando se mira al presente y al futuro. No hace demasiado tiempo, la «Comisión de la Verdad» creada en Guatemala acusaba a la CIA de haber ayudado de manera decisiva a la dictadura militar a cometer el «genocidio» de los indios mayas, que eran culpables de haber mostrado sus simpatías por los opositores al régimen apoyado por Washington[375]. Ser la democracia más antigua y grande del mundo no le impide a Estados Unidos reprimir todos estos casos. Conservando su buena conciencia puede

continuar reclamando su derecho a bombardear o desmembrar cualquier Estado que haya sido definido como «paria» o «delincuente», condenando a su población al hambre y la inanición. Pero precisamente es el tratamiento otorgado el día de ayer a los indios y a los negros, y actualmente a los mayas, «parias» o «delincuentes» en todos los rincones del mundo, lo que demuestra la naturaleza ferozmente antidemocrática de Estados Unidos.

Al mismo tiempo, la terminología que se utiliza es significativa. En cuanto a la expresión «Estado paria», claramente retrocede a la historia de las sociedades divididas en castas, donde ni la igualdad, ni siquiera el contacto estaba permitido o era posible entre miembros de la casta superior, por un lado, y los intocables, por el otro. Pero la expresión «Estado delincuente» es quizá incluso más elocuente. Durante mucho tiempo, en Virginia en los siglos XVII y XVIII, a los *indentured servants*, esto es, trabajadores blancos temporalmente sometidos a esclavitud mediante contratos de trabajo, cuando se les apresaba después de haber escapado, lo cual hacían con frecuencia, quedaban marcados con la letra R (de «*rogue*», delincuente): ello les hacía reconocibles de inmediato y evitaba que volvieran a escapar. Más tarde el problema de identificación se resolvió reemplazando a los semiesclavos blancos por esclavos negros, el color de su piel hacía innecesario el marcado, el propio color de la piel era sinónimo de «delincuente».

Para poder doblegar o forzar a la rendición a los «Estados parias o delincuentes» no se duda en recurrir a prácticas que, antes de haber invadido el propio corazón de Occidente durante el siglo XX, han caracterizado trágicamente la historia de la tradición colonialista. El embargo es una cierta clase de versión posmoderna de un campo de concentración. En la era de la globalización no hace falta deportar a la gente, es suficiente con bloquear la llegada de alimentos y medicinas, que unido a un bombardeo «inteligente» permite tener éxito en destruir acueductos, sistemas de alcantarillado e infraestructuras sanitarias, como realmente ha sucedido en Iraq.

5

Hemos visto a Clinton reclamando el carácter eterno de la misión de Estados Unidos y así se nos conduce de vuelta a la historia del colonialismo y del imperialismo. A principios del siglo XX, argumentando en contra de los profetas europeos y estadounidenses del imperialismo, John A. Hobson un liberal de izquierda inglés los describía irónicamente como el «destino manifiesto» y el partido de la «misión civilizadora»[376]. También Lenin, utilizando esta información, formuló un programa político para una «ruptura completa con las bárbaras políticas de la civilización burguesa» que legitimaban y festejaban la dominación de «unas cuantas

naciones elegidas» sobre el resto de la humanidad[377]. ¿Ha desaparecido esta visión y esta pretensión imperial? En el transcurso de la campaña en la que resultó elegido, George W. Bush no dudó en proclamar un nuevo dogma: «Nuestra nación ha sido elegida por Dios y delegada por la historia para ser el modelo para el mundo»[378]. En su momento, su padre había declarado: «Veo a Estados Unidos como a un líder, como la única nación con un papel especial en el mundo». Escuchemos más voces: Henri Kissinger: «El liderazgo mundial es inherente al poder y los valores de Estados Unidos»[379]; Madeleine Albright: Estados Unidos es la única «nación indispensable».

Esta «misión» o liderazgo eternos se reclama en nombre de «los derechos del hombre». Esto nos lleva a pensar en la historia del imperialismo británico que a medida que se expandía se sentía comprometido para «hacer imposibles las guerras y promover lo mejor para los intereses de la humanidad». Así se expresaba Cecil Rhodes, resumiendo la filosofía del Imperio británico en «filantropía + el 5 por 100»[380], donde «filantropía» es sinónimo de «derechos humanos» y el 5 por 100 indicaba los beneficios que esperaba conseguir la burguesía capitalista inglesa de la conquista colonial y de enarbolar los «derechos humanos». Veamos ahora como describen y celebran la globalización los periodistas estadounidenses: sirve para exportar, en primer lugar, los productos, la tecnología, las ideas, los valores y el estilo del capitalismo estadounidense; para «dejar de lado a China», Estados Unidos tiene que saber cómo combinar «cañoneras, comercio e inversiones en Internet», además de la palabra clave de «democratización» de la economía y la política[381]. La fórmula favorita de Rhodes, la voz del imperialismo británico, puede volverse a formular con más precisión y franqueza: «filantropía (derechos humanos) + 5 por 100 + políticas de cañoneras».

6

Pero ¿no deberíamos estar ahora hablando de superar el Estado-nación? Con este eslogan se desencadenó la guerra contra Yugoslavia. El proceso de recolonización del Tercer Mundo y de la periferia de Occidente va acompañado de consignas universales que proclaman la trascendencia absoluta de las normas éticas sobre las fronteras estatales y nacionales. Pero esto, lejos de ser una novedad, es una constante de la tradición colonialista. Al mismo tiempo, queda claro que al reclamar el derecho de declarar la soberanía de otros Estados, las grandes potencias se atribuyen a sí mismas una ampliación de la soberanía que se ejercita más allá de sus territorios nacionales. La dicotomía que ha acompañado a la expansión colonial, en el transcurso de la cual sus protagonistas se han negado constantemente a reconocer como Estados soberanos

a países sometidos o transformados paso a paso en protectorados, se reproduce de forma apenas modificada. Los esbozos de un «nuevo orden internacional» aparecen con claridad: por un lado están los que tienen el derecho y la obligación de desencadenar «actuaciones internacionales de policía» y por el otro los «Estados delincuentes», los Estados fuera de la ley, o más exactamente los no Estados, cuyo comportamiento ilegal debe suprimirse por cualquier medio. En el tipo de Estado mundial que se invoca aquí, Occidente completa el monopolio de la violencia legítima, y esto hace explícita la falta de emancipación, consumida a expensas de los excluidos.

7

Reivindicar la modernidad de Lenin no significa, sin embargo, ignorar o minusvalorar los elementos de innovación que se han producido en la situación internacional. Ciertamente, en algunos casos la cuestión nacional continúa presentándose en su forma clásica, como la lucha por la liberación de la dominación colonial para construir un Estado-nación (el caso de Palestina). En otros momentos, la cuestión nacional está conectada a la lucha para defender los resultados alcanzados que siguieron al proceso de descolonización.

Obligados a reconocer la independencia de países que han escapado a su control, las grandes potencias capitalistas tratan ahora de desintegrarlos apelando a las rivalidades étnicas o tribales. Es una maniobra fácil. Los países que han alcanzado recientemente su independencia, a menudo con fronteras inciertas, mal trazadas o arbitrarias, no tienen una historia unitaria a sus espaldas. En sí misma, la herencia colonial es un suelo fértil para la aparición de movimientos separatistas y secesionistas, donde el imperialismo adquiere con facilidad un papel hegemónico. «De aquí el constante y a menudo inútil llamamiento de los dirigentes de esos nuevos Estados para superar el “tribalismo”, “comunalismo” o cualquier fuerza responsable del fracaso de que los nuevos habitantes de la república X se sientan primordialmente ciudadanos y patriotas de X, antes que miembros de alguna otra colectividad»[382].

Los sucesos que se produjeron en Congo a finales de la década de los cincuenta y comienzos de la siguiente son un buen ejemplo. Bélgica, viéndose obligada a conceder la independencia, inmediatamente se dedicó a promover la secesión de Katanga. ¿No era en nombre de la autodeterminación en el que Congo, como toda África, había reclamado y continuaba reclamando la independencia? Este mismo principio había que aplicarlo a la rica región minera controlada por la Union Minière. Rápidamente se encontró un líder «revolucionario» dispuesto a enarbolar esa bandera: Moise Chiombe, «hijo el primer millonario negro» de Katanga. Los secesionistas y las fuerzas coloniales capturaron a Lumumba, el dirigente del

Movimiento Nacional Congoleño, que apoyaba un «programa intertribal unitario y progresista». Se le encontró culpable de oponerse a la secesión y a la «autodeterminación» de la rica región a la que los colonialistas no estaban dispuestos a renunciar; Lumumba fue salvajemente asesinado[383].

Por otra parte, la dominación colonial ha dejado su huella. Desde el punto de vista económico, la desigualdad del desarrollo entre las diferentes regiones se ha acentuado, mientras que la presencia hegemónica a todos los niveles de las grandes potencias y la política de ingeniería étnica que a menudo han desarrollado, ha acentuado la fragmentación cultural, lingüística y religiosa. Todo tipo de tendencias secesionistas se encuentran soterradas, alimentadas con regularidad por las potencias coloniales. Cuando Gran Bretaña arrebató Hong Kong a China no pensaba en la autodeterminación, y no se acordó de ella durante los largos años que duró su dominación. Pero repentinamente, a la vista del retorno de Hong Kong a China, a la tierra madre, el gobernador enviado por Londres, Chris Patten, un conservador, tuvo una especie de iluminación y conversión espontánea: hacía un llamamiento a los habitantes de la colonia para que reclamaran su derecho «a la autodeterminación», y a permanecer así bajo la tutela del Imperio británico.

Consideraciones análogas se pueden hacer sobre Taiwán. Cuando a principios de 1947, el Kuomintang, que había huido de China continental y del victorioso Ejército Popular, desencadenó una terrible represión que provocó alrededor de 10 000 muertos[384], Estados Unidos tuvo mucho cuidado en no invocar el derecho de autodeterminación para los habitantes de la isla; por el contrario, buscó imponer la tesis de que Chiang Kai-shek representaba al gobierno legítimo no solamente de Taiwán sino de toda China. El gran país asiático tenía que permanecer unido pero bajo el control de Chiang Kai-shek, reducido a un simple procónsul del imperialismo de Washington. A medida que el sueño de reconquistar el país fue desplomándose y cuanto más crecía la aspiración del pueblo chino por alcanzar la completa integración territorial y la independencia, acabando con el trágico capítulo de la historia colonial, los presidentes de Estados Unidos sufrieron una iluminación similar a la de Chris Patten. También ellos empezaron a preocuparse por la idea de la «autodeterminación». ¿Incoherencia? En absoluto: «la autodeterminación» es la continuación de la política imperial por otros medios. Si no era posible apoderarse del conjunto de China, era conveniente, entretanto, asegurarse el control de Hong Kong o Taiwán.

Finalmente, es preciso recordar que en determinadas circunstancias la cuestión nacional puede ser acuciante incluso en el corazón de Occidente. De acuerdo con documentos de Estados Unidos recientemente desclasificados, la CIA estaba preparada, a la víspera de las elecciones italianas de 1948, por si se producía una victoria de los movimientos secesionistas de Cerdeña y Sicilia que desmembraran Italia[385]. Al reclamar sin moderación su derecho a proclamar la soberanía de otros Estados, las grandes potencias se atribuyen una soberanía monstruosamente dilatada.

Esta desigualdad radical entre naciones es una característica esencial del imperialismo, ese sistema político-social caracterizado, en opinión de Lenin, por «la enorme importancia de la cuestión nacional»[386]. Al proclamar su «misión», Estados Unidos y las grandes potencias imperiales pueden enarbolar tranquilamente la bandera de la «democracia»; sigue siendo una *Herrenvolk democracy*, que constituye el objetivo constante de la actuación de Lenin.

CUARTA PARTE

La política y su sujeto

13. Lenin y el partido, 1902-noviembre de 1917

SYLVAIN LAZARUS

El siglo XX y la política

El siglo XX asistió al desarrollo de una nueva figura de la política en la que el concepto de partido es central. Ya se trate del parlamentarismo y sus partidos, de la visión leninista del Partido Socialdemócrata como se presentaba en 1902 en *¿Qué hacer?*, de la forma estalinista de partido, del partido fascista italiano o del partido nazi, el concepto de partido es decisivo en el espacio político del siglo.

Este espacio se desarrolló en la forma de partidos-Estado, no sólo en las diversas formas de partido-Estado único, sino también en la forma del multipartidismo parlamentario. Este es el caso de Francia en la actualidad, donde los partidos parlamentarios son internos al Estado y consecuentemente organizaciones estatales: actúan por completo dentro del Estado y de sus categorías, con la vista puesta en el las elecciones como medio para alcanzar la gestión o la dirección de éste.

Una de las características de la política del siglo XX está en su carácter organizado. No hay política que no sea organizativa, y en inglés la palabra *party* lo refleja.

Esta es una situación completamente nueva en relación con la que se producía en el siglo XIX hasta la Comuna de París de 1871, cuando la base de la política era la insurrección. Podemos decir por ello que en el siglo XIX la idea de la política era insurreccional, mientras que en el siglo XX esa idea descansaba sobre el partido. Y dentro de las formas de partido es donde se han reorientado las cuestiones de clase y de acceso al poder. Los partidos de la Tercera República se formaron explícitamente contra la Comuna de París, al mismo tiempo que se presentaban a sí mismos como partidos de todo el pueblo, buscando con otras palabras reclutar y congregar a todos los estratos y clases de la población. La *referencia de clase* de los partidos se vuelve así *ideológica* y *programática*; la cuestión de clase deja de juzgarse de acuerdo con el origen social de los miembros de un partido, ya que estos se reclutan entre todas las clases de la sociedad, para serlo en función de su posición ideológica y programática.

Lenin iba a convertir la nueva concepción del partido en la condición para una estrategia revolucionaria en la era del imperialismo. Posteriormente, Stalin organizó y teorizó la forma del partido-Estado soviético. Tanto Mussolini con el partido fascista como Hitler con el partido nazi, tenían al partido como la base de su estrategia para alcanzar el poder y hasta cierto punto también para ejercerlo, por lo menos durante un determinado tiempo. Analizar las diferentes secuencias y situaciones de la política en

el siglo XX requiere un análisis del papel central que ha desempeñado la forma partido.

Para proceder a esta investigación es indispensable identificar adecuadamente, separar adecuadamente y distinguir adecuadamente el espacio de la política en el siglo XIX y en el siglo XX. Esto es aún más necesario porque las problemáticas políticas que están actuando apuntan a no diferenciar entre estas dos secuencias, que deben ser consideradas heterogéneas para poder entenderlas, pero también, a la inversa, para poder conectarlas y combinarlas. El ejemplo más claro fue la creación de Stalin de la categoría del marxismo-leninismo, que reclamaba combinar una concepción de la política en la que la idea conductora era la de la capacidad revolucionaria de los obreros, junto al partido como núcleo constituyente del proceso revolucionario. En el parlamentarismo francés, el concepto de república combinaba igualmente los siglos XIX y XX. Se desplomó con Petain. De Gaulle lo abandonó en favor del tema de Francia, y estamos familiarizados con los avatares de su resurgir actual.

Esta disyunción entre los siglos XIX y XX tiene bastantes consecuencias. El fin del siglo XIX asistió al declive de la categoría de clase como la única portadora de la política, y el final del siglo XX asistió al declive de la forma partido que no puede asumir otra forma que el partido-Estado.

Por ello nos encontramos con las tesis sobre una *política sin partido* y un mecanismo que no apunte hacia el poder y el Estado, sino hacia *el lado del pueblo*, aunque todavía capaz de recetar al Estado, de tomar una posición en su vecindad mientras permanece externo y radicalmente heterogéneo frente a él.

Lenin entre la singularidad y la subjetividad

Mi primer punto es que el trabajo de Lenin, abordable en la forma de sus *Obras completas*, no significa de ninguna manera que uno pueda decidir *a priori* que las tesis contenidas en estos miles de textos sean internamente homogéneas y coherentes. La existencia de semejante obra no implica continuidad, homogeneidad, unidad. Esta cuestión es importante por dos razones. La primera es que podemos plantear con respecto a los escritos de Lenin la misma cuestión que Althusser planteaba en relación a Marx: cuáles son los primeros textos en los que podemos decir que Marx era «marxista», esto es, la secuencia que Althusser llamó los «trabajos de madurez», en relación a los cuales los trabajos del «joven Marx» todavía estaban marcados por el idealismo hegeliano[387]. Althusser trabajaba con el concepto de ruptura epistemológica, que había tomado de la obra de Bachelard. Pero no es ese concepto de ruptura epistemológica lo que pretendo utilizar en relación a Lenin. Mi propio

modo de análisis consiste más bien en presentar las secuencias problemáticas, para examinar cuáles pueden ser sus singularidades específicas. Esta es la primera cuestión en juego. La segunda, que no está desconectada de la primera, se centra en la dificultad del concepto de leninismo, del que yo mantengo que pertenece a una temática estalinista. El texto de Stalin *Problemas del leninismo* es el ejemplo más conocido de ello. Según él, la obra de Lenin tenía un centro común que era identificable como tal, al mismo tiempo que se extendía por el todo el corpus. Yo sostengo que la tesis de la existencia del leninismo conduce a la pertinencia del marxismo-leninismo. Por el contrario, optar desde el principio por un procedimiento secuencial en los textos de Lenin conducirá necesariamente a exponer la ruptura radical que efectuó Lenin en relación a Marx, y mostrar que el estalinismo surgió no de esta hipótesis de ruptura con Marx, sino por el contrario de una continuidad y combinación de Marx y Lenin. El rechazo de una ruptura entre Marx y Lenin es la condición para la tesis de la combinación y continuidad entre Lenin y Stalin. Una aproximación a los textos de Lenin en términos de secuencias singulares tiene también la consecuencia extremadamente positiva de separar claramente los nombres de Lenin y Stalin, lo que hace posible volver más tarde a la cuestión de su relación.

Mi segundo punto es que la principal obra de Lenin, que fundaba y establecía la secuencia que considero la política de Lenin, lo que llamo el modo bolchevique de política, es *¿Qué hacer?* (1902). Esta secuencia, a la que llamo el modo histórico de política, aquí en su variante leninista, va desde 1902 hasta octubre de 1917. Quedó cerrada con el triunfo de la insurrección, la creación del Estado soviético y la rebautización de los bolcheviques como Partido Comunista en 1918. La secuencia en cuestión incluye, pues, desde el punto de vista cronológico más general, la fase final del zarismo, el Partido Socialdemócrata Obrero Ruso, la Revolución de 1905, la Primera Guerra Mundial, y la secuencia revolucionaria que comienza en febrero y acaba en octubre con la victoria y la conquista del poder.

Ciertamente, nadie que se interese por la historia y la política discutirá el hecho de que *¿Qué hacer?* es un texto trascendental. Pero esto es solamente el principio.

Por una parte, debemos tomar posición sobre cuáles son las tesis adelantadas en *¿Qué hacer?* que lo convierten en un trabajo tan importante, un texto fundacional en términos de la práctica y el pensamiento político. Por el otro lado, si aplicamos con rigor esta teoría de la secuencialidad y aceptamos que la conquista del poder fue una ruptura trascendental que en sí misma certificaba tanto el fin de una secuencia como el comienzo de otra, entonces esto significa que las tesis de *¿Qué hacer?*, en su historicidad, en su modernidad política e incluso en su efectividad política, dejaban de aplicarse después de la conquista del poder. La cuestión de qué era exactamente lo que se cerraba con este broche evidentemente es de la mayor importancia.

Privilegiar *¿Qué hacer?* porque trata de política, de sus condiciones y pensamiento, en vez de sus trabajos sobre el imperialismo (*El imperialismo, fase etapa superior del capitalismo*, publicado en la primavera de 1917) o sobre el Estado

(*El Estado y la revolución*, escrito entre agosto y septiembre de 1917 y publicado en 1918) es por ello enormemente significativo desde mi perspectiva. En todo caso, creo que es absolutamente esencial separar radicalmente los textos anteriores a la conquista del poder de los que corresponden al periodo de su ejercicio.

Mi tesis personal es la siguiente[388]. En *¿Qué hacer?* Lenin rompe con las tesis de Marx y Engels del *Manifiesto comunista* (1848) en lo que respecta al carácter espontáneo de la aparición de comunistas dentro del proletariado moderno. En contraposición a la tesis marxista, que dice que «donde hay proletarios hay comunistas», Lenin oponía a la conciencia espontánea la conciencia socialdemócrata (es decir, revolucionaria), llevando esta oposición a sus límites.

Esta tensión no se produce entre lo que es para Marx un comunista y lo que es la conciencia revolucionaria para Lenin. Podemos recordar las tres características que se proponen en el *Manifiesto*: tener una visión científica del curso de la historia, privilegiar en todas las luchas los intereses nacionales por encima de los locales y privilegiar el interés del proletariado mundial en relación con el del proletariado nacional. La tensión se encuentra en realidad en el hecho de que para Marx la aparición de los comunistas es algo intrínseco a la existencia de los obreros como clase. Lenin se distancia de esta tesis con su crítica de lo que él llama la conciencia espontánea. La conciencia revolucionaria, la aparición de militantes revolucionarios, no es un fenómeno espontáneo; se trata de un fenómeno muy particular y requiere una ruptura con formas espontáneas de conciencia. El núcleo político de la conciencia no espontánea es el antagonismo respecto a la totalidad del orden social y político existente. El partido es el mecanismo de realización de las condiciones que permitirán el surgimiento de una conciencia política.

En Marx, de hecho, no hay una teoría de la organización, ni podemos hablar de una verdadera teoría de la conciencia política. Existe una teoría, importante y fundamental, de la conciencia histórica y de la conciencia como conciencia histórica: la historia de la humanidad es la historia de las luchas de clases. Yo mantengo que Lenin supone la fundación de la política moderna, porque afirma que se requiere la política revolucionaria para anunciar y practicar las condiciones de la existencia de aquella.

La secuencia del modo de la política leninista se cerraba en 1917. Es decir, se cierra la secuencia política que tiene como centro la categoría de partido revolucionario y, por consiguiente, en cierto modo, «partido revolucionario» es el nombre de esta política. A partir de entonces «partido» designaría al poder, al Estado. Por lo tanto, ya con Lenin se produce el comienzo de algo que se refiere al partido-Estado. Tenemos, pues, que entender que «partido» no significa en absoluto lo mismo antes y después de 1917, igual que muchas otras palabras importantes como revolución, clase y conciencia.

Como resultado, necesitamos nuevos términos para distinguir adecuadamente el periodo anterior y el posterior a 1917. Esto podría ser el contenido de dos

conferencias separadas en la actualidad, una hasta noviembre de 1917 y la otra desde 1917 hasta la muerte de Lenin.

Mi tercer punto es que en este periodo, especialmente en los textos escritos entre febrero y octubre de 1917, Lenin hace una clara separación entre política e historia. Esta oposición la he descrito señalando que la historia está clara (análisis de la guerra) y la política está oscura (en marzo de 1917 Lenin mantenía que el futuro carácter de la revolución que había comenzado era indecidible, que «nadie lo sabe y nadie lo puede saber»). La historia y la política están por ello en distinta fase y estamos extremadamente lejos del mecanicismo del materialismo histórico y dialéctico que iba a teorizar Stalin, y que paradójicamente también desarrollaría Althusser[389]. En esta secuencia, la política se encuentra en una discusión inacabable tanto con la historia como con la filosofía, al mismo tiempo que mantiene relaciones disyuntivas con ambas. La política ha de asumir su propio pensamiento, inherente a sí misma. Esta es la condición para su existencia y también el punto que requieren las disyunciones. Como sabemos, el mecanicismo estalinista era bien diferente: circulación de conceptos entre política, filosofía e historia, y elisión del partido como sistema de condiciones para la política, para convertirse en el sujeto real de todo conocimiento y decisión.

Para resumir, con la victoria de la Revolución de Octubre quedaba cerrada la secuencia en la que la categoría de partido disponía las condiciones de la política revolucionaria. Después de 1917 pasaría a ser un atributo del Estado o incluso su centro. Entramos en la era global del partido-Estado: estalinismo, nazismo, parlamentarismo, siendo el multipartidismo un *multipartidismo interestatal*. En todos los acontecimientos, los partidos sólo existen como partidos-Estado, lo que en sentido estricto significa que estos partidos no son organizaciones políticas sino organizaciones estatales.

Es posible entender, por lo tanto, que desde China en tiempos de la Larga Marcha y la Guerra contra Japón, hasta la lucha de liberación vietnamita, el mecanismo organizativo subsiguiente fuera el ejército revolucionario, y dentro de él la cuestión de la guerra popular en vez del modelo de «organización clandestina más mecanismo de insurrección urbana». Ya en ciertos textos de Lenin del periodo de la guerra civil, y sobre todo en algunos de Stalin de ese mismo periodo, encontramos esta cuestión de la guerra de guerrillas. Cuando Trotsky pretendía militarizar los sindicatos, igualmente quería señalar que su modelo organizativo era el Ejército Rojo, del cual era, por supuesto, el gran líder.

La cancelación de la forma partido en cuanto a su eficacia política, se completó después de noviembre de 1917. Desde ese momento en adelante entramos en una problemática historicista de la política, en la que la palabra clave es *revolución*. Finalmente la cuestión del leninismo en la actualidad plantea dos cuestiones, la cancelación política de la forma partido y la obsolescencia de la categoría de revolución.

Revolución, un término en singular

Para mí, el término revolución no es un término genérico que designa una insurrección contra el orden establecido o un cambio en las estructuras de un Estado y del estado de las cosas. Por el contrario, es un término en singular; un término cuya aparición, en el sentido en el que lo entiendo, solamente se puede referir a una única cosa como categoría de doctrina política. La extensión del término a otras situaciones, que pueden describirse de otra manera, y del nombre de la nueva categoría política que es tanto pensada como aplicada en lo que llamo una secuencia política, es por ello injustificada. «Revolución» no es un término genérico que describe cualquier clase de derrocamiento o mide su importancia. Es un nombre en singular que acepto solamente cuando la palabra aparece y constituye la categoría central de la conciencia en acción, el acontecimiento único que he llamado el modo revolucionario, la secuencia política de la Revolución francesa.

Esta manera de concebir la validez del término solamente sobre la base del momento en el que entra en la subjetividad y es efectivo como categoría central del pensamiento y de la práctica, procede de mi concepto de política como inusual y secuencial, y que no tiene al Estado por objeto; cuando no es pensada sobre el Estado que alimenta el pensamiento político, sino sobre categorías específicas y singulares «inventadas» por la secuencia política en cuestión, incluso cuando está en juego el Estado. La cuestión acerca de la palabra «revolución» es saber en qué espacio se inserta: ¿en una doctrina estatalista, que aquí llamo historicista, o en una doctrina política?

Hay dos cuestiones que señalar. Primero, la distinción que hago entre Estado y política acaba con la concepción de revolución como un cambio en las estructuras de un Estado y la asigna, en una teoría de secuencias o *modos* de política, al único momento en que «revolución» era un término de conciencia y subjetividad: el modo revolucionario.

En segundo lugar, la utilización constante y generalizada del término en su sentido historicista y estatalista. Para mí, el concepto de «revolución» no es paradójicamente idéntico al concepto de política. Esto es así hasta el punto de que este debate trata de las relaciones entre política y revolución, así como en saber cuál de las dos elegir.

Esta elección trata sobre el abandono o el mantenimiento de la visión historicista de la política. La visión historicista de la política la asigna a grandes acontecimientos. El asunto de la política es entonces el acontecimiento, no el fenómeno y las capacidades subjetivas. La política pertenece entonces al orden de los acontecimientos y no del pensamiento.

Tomar como paradigma el acontecimiento y no la subjetividad tiene la consecuencia de centrar la política sobre la cuestión del Estado y su poder, de

considerar que el campo de la política es el poder del Estado. La gente ha creído que esta doctrina era específica del leninismo marxista, pero lo es por igual de la democracia parlamentaria, donde lo que está en juego es solamente el Estado —no los programas o las reformas, por ejemplo— y donde los partidos en vez de ser partidos representativos, son en realidad partidos estatalistas sin ningún otro objetivo que el poder del Estado.

«Revolución» es, finalmente, el mayor acontecimiento paroxístico que puede sucederle al poder del Estado o al interior del poder del Estado: su subversión, su cese transitorio. En realidad, la revolución es la experiencia insólita de que es posible el fin del Estado. Es insólita porque el propio Estado afirma su inalienable perpetuidad, ya esté derivada del derecho divino o, en términos actuales, de su lugar como fundamento natural de la libertad, esta última presentada como un espacio combinado de capitalismo y democracia parlamentaria.

Desde mi perspectiva, cerrar este historicismo cuyas dos caras han sido la visión marxista basada en la clase por un lado, y la visión parlamentaria y capitalista por el otro, significa romper con la categoría de revolución. La revolución se presenta a sí misma como el horizonte en la visión basada en la clase, pero continúa funcionando, en el parlamentarismo postsocialista que sigue a la caída del muro de Berlín, en la forma de su lugar y sitio vacío, en la forma de su imposibilidad o su derrota segura, prueba de que el historicismo mantiene un lugar para la palabra «revolución».

Este lugar vacío explica en parte la destitución y criminalización de las «revoluciones» del siglo XX. El historicismo parlamentario contemporáneo, formado por capitalismo competitivo, mercancías y dinero presentados como elecciones voluntarias de nuestro albedrío, tiene como condición de posibilidad el lapso de la idea de revolución así como su carácter estructuralmente criminal. A cambio ofrece el colapso del pensamiento, reducido a la microeconomía y a la filosofía de John Rawls, o presentado con la misma extensión de la filosofía política de los derechos del hombre, en una senil apropiación de Kant. La caída de la Unión Soviética y del socialismo ha confirmado por completo la buena conciencia historicista del parlamentarismo y reforzado considerablemente su arrogancia, violencia y legitimidad, permitiéndole tratar cualquier duda y crítica, aún peor, cualquier otro proyecto como loco y criminal.

De este modo, la revolución, ya sea para hacerla o proscribirla, no es un concepto específico del socialismo y de los intentos emancipatorios del siglo XX; pertenece como categoría al historicismo, alimentado tanto por el difunto socialismo como por el parlamentarismo. Por medio de la categoría del Estado, y aún más por el Estado como mayor acontecimiento, ya sea algo por venir o ya represente en su forma parlamentaria del «fin de la historia», el historicismo prospera igualmente. Para el socialismo, el mayor acontecimiento para el Estado estaba en el futuro y se llamaba revolución, mientras que para la otra opción el acontecimiento del Estado ya estaba ahí, con su lugar en la forma del parlamentarismo. Como supuestamente dijo

Churchill, la democracia es el peor sistema político, al margen de todos los demás. Tanto si el mayor acontecimiento es un cambio del Estado o el propio Estado, es el Estado el que prevalece en el pensamiento.

Mi tesis es que «revolución» está intrínsecamente unida al vocabulario historicista, y que su uso, cualquier referencia que se pueda hacer con él, está necesariamente inscrito en el historicismo y consecuentemente en su forma hegemónica actual: el parlamentarismo. Añadir a una reflexión sobre el historicismo el deseo de revolución es un intento de extraer la revolución de este mecanismo de captura. Sin embargo, no creo que esto sea posible; actualmente la captura de la revolución por el historicismo es solamente uno de los elementos y síntomas de una captura mucho más fundamental, como es la de la política por el Estado. ¿Se trata, por lo tanto, de una tesis de un historicismo fundamental del Estado? No, pero es una tesis en la que es el historicismo el que define al Estado como el tema único y esencial que se encuentra en juego en la política.

La única cuestión actual, que requiere al mismo tiempo una respuesta teórica, política y personal, es deshacer esta innecesaria captura de la política por el Estado y el historicismo, y así destituir la categoría de revolución. Esta destitución es un asunto complejo, porque el cierre por sí mismo no rompe el historicismo. No se trata de ninguna manera de cerrar una etapa previa y trasladarse a la siguiente, que es el caso del historicismo, sino de mantener que cualquier cierre requiere un nuevo examen de la era cuyo cierre se dictamina. Esto es lo que llamo saturación, un método que rastrea los espacios subjetivos de las categorías de la secuencia que se cierra. No es simplemente una cuestión de cerrar la Revolución de Octubre y la idea de la revolución proletaria, sino de volver a examinar el espacio político de la revolución en la Revolución francesa, en lo que llamo el modo revolucionario, para poder identificar la singularidad de la política que está actuando en este modo, así como despojar a Octubre de la descripción de revolución y devolverla su poder político original y sin precedentes, que es el de la invención de la política moderna. Fácilmente concederé al poder político de una secuencia el nombre de un trabajo: tiene una legibilidad específica y sus proposiciones son las que disponen el nuevo campo y la ruptura. Esto no es en el orden de antes y después, sino en el nuevo presente que deja atrás el precedente. El lapso impone la identificación de la secuencia, la presentación de sus proposiciones específicas, tratándolas como una singularidad que en sí misma otorga al acontecimiento su legibilidad.

Por el contrario, en el historicismo la cesura no sostiene una legibilidad del acontecimiento, lo que llamo una identificación en el interior. Más a menudo el carácter del acontecimiento permanece oscurecido, no se considera en sí mismo, y sirve solamente como un marcador entre anterior y posterior. En otras palabras, todo acontecimiento importante separa fundamentalmente (y esto es la fuente del historicismo), un «antes» y un «después», mientras que en otros aspectos la investigación del propio acontecimiento permanece abierta y sin resolver, utilizando

los términos clásicos, tanto en sus causas como en sus consecuencias. El historicismo introduce una periodización tipológica y un comparativismo: ahí está la Revolución francesa como acontecimiento, ahí está la sociedad del *ancien régime* como un «antes» estrictamente cronológico y de un tipo particular, y ahí está un «después» en esas dos dimensiones. El acontecimiento deviene una ruptura del orden en el mecanismo social. Desde el momento en que se produce esta cesura en cada lado del acontecimiento, hay un «antes» y un «después». Por ello, el gran defecto de las que pretenden ser disciplinas sociales es que la frontera entre la descripción y el análisis es muy difícil de rastrear; se confunde lo descriptivo con lo analítico. En el mecanismo histórico nunca puede haber una idea de singularidad, solamente de diferenciales o comparaciones que son estandarizadas mediante el antes y el después. En este sentido el procedimiento historicista es necesariamente dialéctico; requiere un mecanismo de coherencia y enlace, un «puente» entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo precario y lo invariable, entre lo secuencial y lo estructural, y por medio de esta transición lo descriptivo se vuelve analítico. Aún más, esta es la razón por la que se necesita para este procedimiento el concepto de Estado.

Hablaré, por consiguiente, de un *carácter acontecimiento en lo exterior*, mientras que, por el contrario, también se puede hablar, cuando se examina por sí mismo, de un *carácter acontecimiento en lo interior,* cuando es la materia específica la que origina la identificación, el estudio del despliegue y el cese. Los términos operativos son la secuencia y la secuencia política. El material del carácter acontecimiento deviene entonces el de la política, pero el de una política singular que deja de ser simplemente el derrumbamiento del orden del Estado y que se compone tan sólo de efectos. Un carácter acontecimiento en lo interior es político, no estatal. El término revolución tiene la desafortunada propiedad de permanecer siempre en lo exterior (límites, cesura). En los siglos XIX y XX, el intento de internalizar la «revolución», esto es, de subjetivizarla y convertirla en un principio de movilización de las subjetividades, era mediante el mecanismo de la «clase» y del «partido de clase», hasta el punto de que el actual y quimérico uso del término es el de imaginar que se separa de la forma de partido, que era la verdadera condición de su subjetivización y su condición de posibilidad política. Sustituir el «partido de la revolución» por el «deseo de la revolución» no despliega una subjetividad alternativa a las existentes.

Para mí, la raíz del problema no es lamentarse de la falta de un partido o de una revolución, sino por el contrario la necesidad de una intelectualidad de la política sin partido o revolución; algo que no impida el radicalismo o prescriba resignación frente al orden de las cosas, sino que imponga la hipótesis de otras posibilidades. La revolución, por su parte, es un concepto historicista, no político, que reduce el pensamiento de la política, su condición de posibilidad, al de un *carácter acontecimiento en lo exterior*, y lo coloca a continuación en una cadena en la que también figuran «partido» y «Estado». Partido, revolución y Estado forman un tríptico.

«Revolución», además, es una categoría que se convirtió en obsoleta en 1968, por lo menos en cuanto a Francia se refiere, cuando a pesar de ser la palabra clave no había ninguna pregunta sobre la insurrección, sobre el poder del Estado. Si la cuestión del Estado ya no surge, es porque ya no es el legado común, incluso aunque sea citada en las proposiciones de clases antagonistas. Lo que queda claro aquí es un clasismo obrerista en el que la clase obrera y la visión política del Estado están separadas. El fin del Estado-nación, que debe datarse en 1968, es básicamente el fin del Estado como objeto de una conflictividad «heredada». A partir de este punto el fin del Estado-nación se conoce con el nombre de consenso y cohabitación.

El clasismo murió en 1968. Podemos llamar clasismo al espacio del Estado en herencia (antagonista), lo que se podría llamar el Estado-nación. El lapso del clasismo, esto es, la aproximación a la política en términos de clase, tuvo lugar cuando quedó claramente establecido que «clase» y «partido de clase» no tenían ninguna proposición especial sobre el Estado y no apuntaban hacia ningún acontecimiento, ni en lo exterior ni en lo interior; este fue el papel del PCF y de la CGT en 1968. En este punto algo esencial llegó a su fin, un final indicado por la obsolescencia del tríptico Partido-Estado-revolución.

Al mismo tiempo, la libertad y la decisión que se plantea es la de formular la hipótesis de una nueva intelectualidad y una nueva práctica de la política, en la que rompemos con «partido» y «revolución», y en la que el Estado es un tema importante pero no el centro de la política.

En la aproximación que propongo, ¿cómo aparece la pasada historia de las «revoluciones»? En primer lugar, las «revoluciones» quedan identificadas por políticas, y cada una de ellas por una señalada inventiva. Las revoluciones no existen en plural, excepto en la idea errónea de que «revolución» denote simplemente grandes cambios que atañen al gobierno y al Estado como caso general, sino que cada vez presentan singularidades de un carácter extremadamente específico. En el caso de la Revolución rusa, *¿Qué hacer?*, las «Tesis de abril», la decisión de la insurrección, los revolucionarios profesionales y la paz separada fueron inventos y descubrimientos. Ciertamente encontramos una ruptura aquí, pero en el sentido de la tarea.

En segundo lugar, la Revolución francesa es el único caso en que, en sentido estricto, «revolución» contiene la capacidad política. En otras palabras, la única ocasión en que «revolución» era una categoría del pensamiento por la subjetividad política que actuaba. En octubre de 1917, por el contrario, la revolución no era una categoría del pensamiento sino la dictadura del proletariado.

En China, durante la Larga Marcha, la categoría del pensamiento era la guerra popular de liberación nacional con sus tres componentes, partido, ejército y frente unido. Podemos ver cómo, desde el punto de vista de las categorías activas de la subjetividad y del pensamiento, estos son procesos dispares que han sido empaquetados con el mismo nombre.

He hablado de la libertad y la decisión de una nueva intelectualidad de la política. Dejar atrás la manera de pensar del historicismo, que está atada al partido-Estado en sus formas parlamentarias y socialistas, significa creer que la política puede ser concebida como una categoría subjetiva, como un pensamiento, sobre su propia base. La cuestión actual no está en algún hipotético vuelco en el equilibrio de fuerzas o en la aparición de alguna gran crisis financiera, algo que puede suceder pero que por ello no da origen mecánicamente a la verdadera política. Antes de mostrarse en un ajuste coyuntural a las situaciones, la política debe existir en el pensamiento. Este es el punto central: aceptar que hay una nueva intelectualidad de la política y abstenerse de la anterior, hegemónica y desastrosa, en la que los partidos, el historicismo y el parlamentarismo son dominantes. Nos encontramos en una situación de acontecimiento-tipo en lo exterior, cuyo único ritmo es ocasional con la erupción de movimientos como el de 1995, algunas de cuyas interpretaciones alimentan el izquierdismo parlamentario. Una nueva intelectualidad, eso lo dice todo: yo propongo la categoría de *modo de política*, y mantengo que la política no estatalista, es decir política no historicista, es poco frecuente, secuencial y viene identificada por lo que llamo su modo. Un modo de política es la relación de una política con su pensamiento, la aparición de sus categorías específicas que permiten una identificación de lo subjetivo sobre su propia base. Política no tiene que ser concebida por medio de un objeto hipotético cuyo contenido es el Estado y el poder. Una secuencia política en lo interior crea sus categorías, sus teóricos, sus lugares. Por poner dos ejemplos, la secuencia política que llamo el modo revolucionario, fue la secuencia 1792-1794, sus teóricos fueron Saint-Just (la figura más importante de esta secuencia) y Robespierre, sus lugares fueron la Convención, los clubs, las sociedades *sans-culotte*, y el ejército revolucionario. Para lo que abusivamente se llama la Revolución rusa, la secuencia iba de 1902 a octubre de 1917, su mayor teórico fue Lenin (también Trotsky y Bujarin), y sus lugares fueron el POSDR y los sóviets. En la teoría de los modos, cuando un lugar desaparece, el modo y la secuencia llegan a un final.

En tercer lugar, la política precede y crea, lleva y sostiene la factualidad histórica. Nos encontramos con la necesidad de acabar con el historicismo, pero para hacerlo tenemos que reabrir su secuencia, volver a examinar sus términos (Revolución, Partido y Estado) y declarar en nuestro nombre, y no en el del historicismo, su identificación y su cierre.

14. Lenin el Justo, o el marxismo sin reciclar

JEAN-JACQUES LECERCLE

¿Qué interés puede encontrar un filósofo del lenguaje en leer a Lenin en la actualidad? ¿Hay algún motivo para revivir una *oeuvre* que una vez fue un absoluto *best seller* mundial (durante mucho tiempo Lenin fue con diferencia el autor más traducido), y que ahora es casi imposible de encontrar, excepto en los polvorientos estantes de las bibliotecas públicas? A ambas preguntas pretendo darlas una respuesta claramente afirmativa, por una razón que va indicada en el título: Lenin es la verdadera encarnación del marxismo sin reciclar, o más bien de una forma de marxismo que es radicalmente *irrecuperable*.

Desde luego hay un aspecto personal en esta declaración. Cuando un académico de edad madura proclama su adhesión a Lenin, está mirando con nostalgia los vertiginosos días de su juventud. En mi caso, habiendo decidido a los 16 años que era comunista y sin haber considerado adecuado, a pesar de las vicisitudes de la historia, cambiar mi posición sobre ese punto, considero a Lenin como uno de los grandes dioses en el panteón de mi juventud. Habida cuenta de que soy ateo, y sé que los dioses son meras figuras hipostáticas de las cualidades o virtudes humanas, tengo que afirmar que mi continua admiración por Lenin se debe al hecho de que es la encarnación de las virtudes de la dureza, la firmeza y la sutileza, virtudes que me llevan a llamarle «Lenin el Justo», en cuanto que son las virtudes que mantienen el marxismo sin reciclar, en una era en la que todo, desde las botellas a los militantes marxistas, se recicla inacabablemente.

El que los militantes marxistas se reciclen a sí mismos es algo tan trivial como frecuente. Tuve el dudoso privilegio de militar durante varios años en la misma rama del Partido Comunista Francés en la que también se encontraba alguien que llegó a ser vicepresidente de Medef, la patronal francesa, un hombre activamente entregado a desmantelar el sistema de cobertura del desempleo y de pensiones en Francia. No es un caso único, la lista podría ser interminable, ya lo era en los tiempos de Lenin. Lo que quizá sea mucho más inquietante es el reciclado de teóricos marxistas. Así, por lo menos en Francia, se reedita a Valentin Voloshinov con el nombre de Mikhail Bakhtin, y el propio Bakhtin queda dividido entre su juventud fenomenológica y la mística de su edad madura (Todorov es el principal agente de esta transformación). En Gran Bretaña, Roger Scruton admira y utiliza a Gramsci, igual que hacen Alain de Benoist y sus acólitos en Francia. El propio Marx se ha convertido en carne para currículos académicos, interminablemente humanizado y escatologizado, si se me permite la expresión. Esto no es ninguna novedad, en la primera página de *El Estado*

y la revolución, Lenin ya deplora la canonización de Marx.

Pero, exceptuando por supuesto los anuncios de TV y las camisetas de los adolescentes, hay un teórico marxista que ha escapado por completo a semejante reciclado, y ese teórico es Lenin. Con él, la ideología dominante duda entre la condena, es la causa primera del Gulag (lo que para mí es una buena noticia: el enemigo de mi enemigo es mi amigo), y una clase de respeto otorgado de mala gana (después de todo, él dio al capitalismo mundial el susto más grande que nadie le ha dado nunca). Hoy en día, entre académicos e intelectuales Lenin no es reciclable porque se le tiene una profunda falta de respeto: a duras penas se le puede considerar un filósofo (todavía podemos recordar el escalofrío causado por el discurso de Althusser); es un dogmático (recordad la estrechez de sus lecturas antes de escribir *El Estado y la revolución*, ni Aristóteles ni Hobbes o Locke, ni siquiera Spinoza, solamente los clásicos del marxismo), lo que le convierte en un mero divulgador; es un totalitario (en él no se encuentra el elegante culto al fracaso de la razón ética; no solamente se hizo con el poder sino que lo mantuvo, llegando a destruir en el proceso el aparato del Estado burgués), y por último, es un oportunista listo que nunca dudó en contradecirse cuando era oportuno.

Yo quiero tomar estos insultos como celebraciones indirectas de las tres virtudes que encarna Lenin. No quiero condenar a Lenin con pálidas alabanzas; quiero elogiarle con una sólida condena.

Las muchas virtudes de Lenin, o el marxismo sin reciclar

No soy la persona más indicada para decir qué es lo que todavía sigue vivo en el marxismo, lo que no debería reciclarse. Trabajo en un campo, la filosofía del lenguaje, donde el marxismo en el mejor de los casos es marginal y en el peor está ausente. Unas cuantas notas crípticas de los padres fundadores, una desastrosa intervención pretendidamente obra de Stalin (ahora se sabe que su panfleto sobre marxismo y lingüística fue realmente escrito por un académico soviético de nombre Alexandrov), y unos cuantos fragmentos apuntalando esas ruinas (los principales son el libro de Voloshinov y las semánticas de Michel Pêcheux, y soy un apasionado del ensayo sobre el origen del lenguaje del marxista vietnamita Tran Duc Thao). El propio Lenin no es mucho mejor que los demás. Su contribución a la filosofía del lenguaje está más o menos limitada a la famosa anotación marginal a la *Lógica* de Hegel en sus «Cuadernos filosóficos»: «¿Historia del pensamiento = historia del lenguaje?», enmarcada por un cuadrado dentro de un círculo.

Sin embargo, se puede decir que Lenin también es importante en este campo. En primer lugar, como sostendré en breve, nos deja entrever lo que podría ser una

filosofía marxista del lenguaje. En segundo lugar, sus mismas virtudes nos dejan percibir lo que perdemos en una coyuntura cultural en la que el marxismo está, si no completamente ausente, por lo menos marginado. Ha llegado el momento de celebrar las virtudes de Lenin con más detalle.

La primera es la virtud de la *dureza*. Lenin era un incesante y resuelto polemista. En él hay una cierta *méchanceté*, que mantiene todavía vivos sus textos ocasionales. Nunca dudó en ofender cuando debía hacerlo, no por un malhumor innato sino porque se encuentra, según sus propias palabras, librando una batalla. Nunca rechaza un compromiso, pero nunca hace concesiones; nunca duda en defender la consigna correcta, incluso cuando resulta impopular. En resumen, siempre golpea donde duele, porque tiene claro quién es y donde está el enemigo principal. En la actual coyuntura de reciclado, que deja un marxismo diluido o pusilánime en el que los marxistas son propensos a convertir su debilidad en una fuerza ilusoria, perdemos el marxismo a la ofensiva (como se sabe, un principio leninista, ¡siempre estar a la ofensiva!), el marxismo capaz y dispuesto a desenmascarar la ideología dominante y su infinita hipocresía. (¿Hay que mencionar el concepto de democracia, en su versión burguesa, o la ideología de los derechos humanos, de la cual los marxistas reciclados son sus más entusiastas defensores?). En esto se muestra la dureza de Lenin, que incesantemente aboga por la dictadura del proletariado, al mismo tiempo que tampoco se muestra delicado con la moralidad pequeño burguesa.

La segunda de sus virtudes es la *firmeza*. Tiene completamente clara la fuerza estratégica del marxismo. Sabe que el marxismo es la única teoría que ofrece una crítica global del capitalismo, con una jerarquía de objetivos. En otras palabras, Lenin, siendo un dogmático, nunca olvida que su posición descansa sobre una teoría firmemente establecida. Este es otro de los conocidos principios leninistas: sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria.

Las cualidades de dureza y firmeza explican su *solidez*. En cuestiones de teoría marxista, Lenin es un dogmático totalitario, una fortaleza, por así decirlo. Pero no es solamente eso, tiene una tercera cualidad, la de la *sutileza*. Lo que perdemos en la actual confusión del marxismo es el instrumento de decisión que proporciona la teoría marxista, la capacidad para percibir los elementos cruciales de la coyuntura histórica, la capacidad para identificar a los aliados potenciales y al enemigo principal. Como todos sabemos, ahí es donde se encuentra el genio específico de Lenin, su principal contribución a la teoría marxista, formulada en la teoría del eslabón más débil y en la famosa consigna sobre la necesidad de un análisis concreto de la situación concreta.

Las virtudes de Lenin mantienen una estructura o una jerarquía; es duro, lo que le permite ser críticamente eficaz y tener éxito, porque es tanto firme como sutil. Su contribución al marxismo es la dialéctica de la estrategia y la táctica, de la teoría general del programa estratégico y del análisis detallado de la coyuntura concreta.

Soy consciente de que todo esto es trivialmente cierto. Solamente estoy repasando

las convicciones de mi juventud, puntos que hace treinta años eran tan claramente obvios que apenas hacía falta manifestarlos. Pero hoy en día, en una coyuntura cultural donde el marxismo está en retirada, sí es necesario manifestarlos. Y aquí es donde lo que tengo que decir es menos obvio y probablemente resulte polémico: la ofensiva ideológica del capitalismo y la consecuente retirada del marxismo se debe, por lo menos en parte, al hecho de que el marxismo nunca se ha ocupado de la cuestión del lenguaje, nunca ha producido una teoría sobre él y por ello se ha encontrado desarmado en un periodo en el que la lucha en el frente ideológico era de la mayor importancia. Creo que aunque Lenin obviamente no tenga una teoría del lenguaje hecha y derecha que ofrecer, gracias a sus tres virtudes, nos da un indicio de la filosofía marxista del lenguaje que necesitamos. Por lo menos podemos esperar que siendo duro o *méchant*, nos dará los instrumentos para una crítica exhaustiva de lo que en la actualidad pasa por ser una filosofía del lenguaje.

En el campo de la filosofía del lenguaje, la personificación en Lenin del marxismo sin reciclar tiene una encarnación en la teoría de las consignas. Su origen es bien conocido, en julio de 1917, en el momento en que el gobierno provisional le había declarado fuera de la ley y estaba escondido en los bucólicos alrededores del lago Razliv, Lenin, en ese momento de extrema crisis política, dedicó parte de su energía a un corto ensayo sobre la naturaleza y elección de consignas[390]. Evidentemente, el ensayo no es un una teoría general, pero sí un análisis concreto de la coyuntura política desde el punto de vista de establecer las consignas adecuadas, las que son justas[391]. Haré hincapié en el punto más importante del documento, con la vista puesta en la construcción de una filosofía marxista del lenguaje.

Naturalmente, la tesis principal es que las consignas ejercen un poder o una fuerza performativa. No hay nada nuevo o excitante en esto; después de todo para eso están las consignas que, etimológicamente, son un grito de guerra. La contribución específica de Lenin está en la caracterización de esa fuerza, que no tiene nada que ver con la más bien vaga noción de «fuerza» que se evoca en expresiones como «fuerza ilocutiva» (un concepto importante de la teoría del acto de habla). El ensayo deja claro que la consigna correcta ejerce la fuerza de tres maneras. En primer lugar, la consigna correcta *identifica* el *momento* dentro de la coyuntura. En este caso el 4 de julio de 1917; la fase primera y potencialmente pacífica de la revolución ha acabado y la consigna que la daba nombre, «todo el poder para los sóviets», deja por ello de ser correcta. En segundo lugar, como resultado de esto, la consigna correcta *da nombre a la tarea* asociada con el momento de la coyuntura: la tarea ahora es prepararse para la «lucha decisiva», el derrocamiento violento de un gobierno que se ha vuelto contrarrevolucionario. La consigna correcta permite nombrar el elemento *decisivo*. En tercer lugar, la consigna correcta como tal ejerce fuerza en la medida que *condensa* y *personifica* el análisis concreto de la situación concreta. El implícito principio leninista que actúa aquí sería «sin consignas correctas no hay éxito revolucionario».

Esta centralidad de una fuerza concreta tiene consecuencias para lo que podría ser una filosofía marxista del lenguaje. Sobre esta, el ensayo solamente evoca *au détour d'une phrase*. Aquí están los puntos principales. El primero es un concepto de *significado* vinculado a la coyuntura en la que se produce el enunciado: significado es el resultado de un *rapport de forces* [relación de fuerzas], no de un juego cooperativo del lenguaje sino de una lucha política (sin reglas fijas, o más bien con reglas en estado de constante variación, que deben ser reconsideradas con cada cambio de coyuntura). En segundo lugar, una consecuencia de esto es que el enunciado no es una descripción de un estado de las cosas en la coyuntura, sino que es una *intervención* sobre ella; refleja, pero también modifica el *rapport de forces* que le da su significado. Comprendemos la importancia de las consignas; son ellas, y no las descripciones o constataciones, los ladrillos de los que están hechos los enunciados. El tercer punto es que la consigna correcta es la *justa*, la que encaja en la coyuntura dentro de la que actúa. Hay un carácter circular y reflexivo entre la consigna que da nombre al momento relevante dentro de la coyuntura y la coyuntura que permite que ésta tenga sentido. Esta coyunturalidad del significado queda capturada en el concepto de justeza: la consigna correcta no es la verdadera sino la justa. Cuarto, sin embargo, Lenin utiliza la palabra verdad en el sentido de que el pueblo «debe conocer la verdad», es decir, debe saber quiénes son los que detentan verdaderamente el poder del Estado en la coyuntura, los representantes de qué clase o subclase. Pero semejante verdad depende totalmente de la justeza de la consigna, es un efecto, quizá también un afecto de ella: utilizando el lenguaje de la teoría del acto de habla, la justeza ilocutiva origina una verdad perlocutiva. La combinación de verdad y justeza es lo que garantiza la eficacia de la percepción que se tiene de la situación. Por último, lo que se sugiere aquí es un *concepto político* del discurso, del discurso como intervención. El ensayo insiste en las ilusiones de la moralidad pequeño-burguesa, en la ofuscación del carácter político de «la sustancia de la situación» debido a cuestiones morales. La cuestión no es ser amable con mencheviques y socialrevolucionarios, dejar que entiendan lo equivocado de su camino y mejoren su comportamiento; la cuestión es decir a las masas que ellos han traicionado a la revolución. La oposición entre política y moralidad es la oposición entre lo concreto y lo abstracto. De aquí viene otro de esos principios leninistas: en el periodo revolucionario, el pecado más penoso y peligroso contra la revolución es la sustitución de lo concreto por lo abstracto.

Mi apresurada lectura de este texto, del que intentaré derivar una filosofía del lenguaje (distinta a la que sustenta la mayor parte, si no todos, los programas de investigación de la corriente principal de la lingüística), no se produce en un espacio vacío. Viene precedida por dos meticulosas lecturas, una bien notoria y la otra menos conocida.

El pasaje de *Mille Plateaux* donde Deleuze y Guattari hacen una lectura de Lenin sobre las consignas es ampliamente conocido[392]. En él se hace especial referencia a

la fecha del 4 de julio, cuando la revolución alcanza un punto de inflexión (con anterioridad era posible un acceso pacífico al poder, y la consigna «todo el poder para los sóviets» era la justa; después solamente el derrocamiento violento del gobierno provisional podía salvar a la revolución, y la consigna principal tuvo que ser modificada convenientemente). Deleuze y Guattari aclamaron la «transformación incorpórea», un efecto del lenguaje, pero de un lenguaje dotado de un singular poder performativo que alcanza esa transformación. Y su análisis va más allá: el poder de la consigna no es solamente performativo, es constitutivo de la clase a la que llama a la existencia. La genialidad de la Primera Internacional había sido extraer una clase de las masas, con la consigna «trabajadores del mundo, ¡uníos!». Igualmente la consigna de Lenin establece una vanguardia, un partido, fuera de la masa del proletariado. La consigna va por delante del cuerpo político que ella misma organiza. Deleuze y Guattari insisten en que semejantes consideraciones no atañen solamente al lenguaje de la política, sino a la manera de funcionar del lenguaje en general, en la que el lenguaje siempre llega a través de la política. El nexo lingüístico o régimen de signos o máquina semiótica que describen es una mezcla impura de enunciados (en este caso consignas), presuposiciones implícitas (los actos producidos por el efecto de las consignas), y transformaciones incorpóreas (afectadas por el poder performativo o identificador de la consigna): estas son las variables internas del ensamblaje del enunciado, del cual la consigna es una parte fundamental.

El contexto de esta disquisición sobre Lenin es la crítica de las principales corrientes lingüísticas y de sus postulados, que se realiza en la cuarta meseta de *Mille Plateau*, y más específicamente la refutación del primer postulado, según el cual el lenguaje trata de la información y comunicación. La crítica produce un racimo de conceptos (fuerza, máquina, ensamblaje, minoría, estilo y tartamudeo) que proporcionan, en mi opinión, un primer intento de una filosofía marxista del lenguaje, aunque por supuesto Deleuze y Guattari nunca afirmarían que el suyo fuera ni una filosofía del lenguaje ni un intento marxista. Pero podemos tomar la referencia a Lenin como un síntoma, especialmente si la situamos en el contexto de otro pequeño texto de Deleuze, su prefacio a la primera colección de ensayos de Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, donde Deleuze aborda la cuestión de lo que llama la «ruptura leninista»[393]. Esta ruptura la define de la siguiente manera: Lenin (con sus consignas correctas) transformó la disolución militar, política y económica de la sociedad rusa en una victoria de las masas. El único problema era que esta posibilidad de victoria, este giro que equivalía a una revolución, fue alcanzado con el coste de convertir al agente de la revolución, el partido, en un aparato del Estado en rivalidad con, y por ello moldeado sobre, el Estado burgués. El resultado fue no solamente el estalinismo, sino la derrota final del socialismo «real» (que Deleuze no pudo anticipar en su momento, pero que vuelve comprensible). Intenta proporcionar una solución a este problema, que siempre ha afectado al movimiento comunista (todavía lo hace), en términos de la distinción, adelantada por Guattari, entre *groupe assujetti* (el grupo

sometido, que hará cualquier cosa para asegurar su propia supervivencia) y el *groupe sujet* (el grupo sujeto que siempre está pidiendo su propia defunción).

Tengo serias dudas sobre la relevancia política de la solución de Deleuze; se aproxima demasiado a la desviación de izquierdas contra la que Lenin arremetió panfleto tras panfleto y artículo tras artículo, en los primeros días del poder soviético. Pero estoy profundamente de acuerdo con la conexión entre política y lenguaje, y con el papel adscrito al lenguaje en el cambio social revolucionario.

En el número 9/10 de una publicación de corta vida, *Cahiers marxistes-léninistes*, se encuentra también otra intensa lectura del ensayo de Lenin. Tiene el atrevido título de «Vive le léninisme»[394]. Los textos están sin firmar, pero de manera general se atribuyen a Althusser. (Obviamente son notas de lectura; el que hayan sido anotadas por el propio maestro o realizadas en una serie en conferencias públicas y píamente anotadas por algún miembro de la audiencia, tiene de poca importancia. Aquí, «Althusser» es el nombre de un ensamblaje colectivo de enunciación). La revista la publicaba una rama de la Unión de Estudiantes Comunistas de la École Normale Supérieure, que poco después daría origen al grupo maoísta UJC (ml). Por ello el texto pertenece al periodo anterior a la ruptura entre Althusser (que no estaba dispuesto a abandonar el Partido Comunista Francés) y sus discípulos maoístas. Refleja el *Zeitgeist* [espíritu de los tiempos], en que el objeto del análisis es lo que el texto llama las diversas «ciencias» leninistas.

Althusser identifica el centro de la ciencia leninista con el concepto de coyuntura: el único objeto del pensamiento de Lenin es la descripción correcta de la coyuntura, de sus factores de clase determinantes, de sus *rapports de force*, y del momento exacto en el que el analista se encuentra a sí mismo. El concepto es otro nombre para la dialéctica de los principios científicos generales y del análisis concreto, que es la contribución específica de Lenin al marxismo. De aquí la estructura de las «tres ciencias» del leninismo. Hay una ciencia dominante, la ciencia del análisis concreto, que se desarrolla en cinco etapas: (1) La descripción de los elementos de la coyuntura, determinados por el análisis de clase. (2) La determinación de los límites de la coyuntura, que precisan su violenta transformación. (3) El reconocimiento de la imposibilidad de ciertas combinaciones de los elementos; ciertas alianzas son *contra nature*, lo que *a contrario* establece las combinaciones o las alianzas posibles. (4) La determinación de las variaciones de la coyuntura, que proporcionan las líneas directivas para la acción política. (5) El tomar en cuenta las restricciones de la perspectiva estratégica del proletariado. La coyuntura entonces es una restricción doble (tiene sus límites, es el objeto de una perspectiva estratégica). Esta ciencia dominante se complementa con dos ciencias secundarias o subordinadas que determinan su adaptación a la práctica política: la ciencia de las consignas (no consignas individuales, sino por el contrario un conjunto articulado que nombra justamente el momento de la coyuntura), y la ciencia del liderazgo, o cómo hacer que las masas comprendan la justeza de las consignas. Así, la ciencia leninista es una

jerarquía articulada de campos o disciplinas que permiten al revolucionario victorioso negociar los tres niveles de la actividad y del programa del partido: el nivel general de la teoría (y de los principios en los que se basa el programa comunista: la teoría de los modos de producción, las leyes tendenciales del capitalismo, la etapa actual del desarrollo social); el nivel del análisis concreto de la formación social; y el nivel del análisis estratégico y táctico que determina las tareas que deben realizarse en la acción política diaria. La contribución de Lenin es haber cambiado el centro de la estructura desde el nivel general de la teoría (la teoría de Marx o de los mencheviques del eslabón más fuerte) a la relación dialéctica entre el segundo y el tercer nivel, el nivel del análisis de las formaciones sociales concretas y de la determinación de las tareas políticas que requiere el momento en la coyuntura. En otras palabras, sustituye la teoría de Marx del eslabón más fuerte por la teoría del eslabón más débil y de la complejidad de la estructura real de la formación social, lo que significa que el camino hacia la revolución no es la avenida Nevski; nunca es una línea recta.

El lenguaje científico de la lectura que hace Althusser de Lenin ha quedado desfasado, y llamar científico, incluso científico político a Lenin, no ayuda mucho. Además, si comparamos esta lectura con Deleuze y Guattari, no podemos menos que reconocer que el papel del lenguaje en la acción política y en el cambio revolucionario se ve degradado a la ciencia secundaria de las consignas; primero viene la ciencia del análisis concreto, después la ciencia secundaria de adaptación del análisis a la práctica política; primero viene la teoría de la coyuntura y los *rapports de force* entre las clases, después viene su traducción en un conjunto de consignas que son justas. La producción de una clase o de un grupo por la consigna que anticipa ha desaparecido, y el lenguaje pertenece al reino de la representación, en vez de al de la performatividad e intervención. A pesar de todo, creo que la teoría de los tres niveles de teoría y práctica articuladas todavía ofrece un marco para otra filosofía del lenguaje.

Lenin y la filosofía del lenguaje

Tomemos de manera metafórica los tres niveles del programa comunista como los niveles de un programa de investigación (que dudo en llamar científico) sobre los funcionamientos del lenguaje. El programa empieza con el nivel general de la teoría, de los principios. La solidez de Lenin (recuérdese la combinación de dureza crítica y firmeza en su adhesión a los principios teóricos) nos lleva a definir a este nivel lo que podría ser una *filosofía materialista del lenguaje*. Después de todo, esa es la tarea de un filósofo marxista, una tarea realizada con energía por el propio Lenin: intervenir en la lucha filosófica desde el lado materialista. Y aquí es donde inmediatamente nos encontramos con un problema. El programa de investigación de Chomsky, el

programa dominante en la lingüística y que tiene la mayor pretensión científica, pertenece a una forma de materialismo que la tradición marxista califica de «vulgar»; el materialismo que reduce el lenguaje a cambios físicos en las neuronas del cerebro. Este *reduccionismo* se condensa en el concepto de Chomsky de «mente-cerebro». Y es, por supuesto, no una teoría científica establecida con su consecuente práctica científica, sino un gesto filosófico, un gesto de expectación que confía en que un día las reglas de la gramática se establecerán en términos de conexiones neuronales. En la actualidad, y en el futuro próximo, la mente-cerebro todavía es, en lo que se refiere al lenguaje, una caja negra, y la pretensión científica una forma de terrorismo filosófico.

Pero la teoría de Lenin sobre las consignas nos permite concebir otra forma de *materialidad del lenguaje*, de manera que el materialismo lingüístico no necesite ser un vulgar reduccionismo. Esta materialidad es la materialidad de las fuerzas y las *rapports de force*. No se trata del concepto vago de fuerza que se encuentra detrás del concepto pragmático anglosajón de performatividad, en el que la «fuerza» del enunciado queda sin ser descrita, siendo meramente un pretexto para la clasificación, (¿qué tipo de acto de lenguaje es este?), y el cálculo de su significado implícito (ella no puede querer decir esto, así que ¿qué quiere decir realmente?), sino que es un concepto de fuerza ejercida colectivamente en el transcurso de la acción política, en la creación de *rapports de force*. Lo que la solidez de Lenin, su firme confianza en el materialismo histórico nos enseña, es que el lenguaje es material no solamente porque puede ejercer fuerza física o corporal (podemos llamar a esto el principio de Castafiore), sino porque también es material, con la misma materialidad que las instituciones. Hay una cadena causal que podríamos llamar la cadena de interpelación althusseriana, que va desde la institución hasta el ritual, del ritual a la práctica y de la práctica al acto de habla: cada elemento de la cadena está dotado de su propia materialidad y de la materialidad de la cadena completa.

Entendemos por qué, en contra de Chomsky y de las corrientes principales de la lingüística, Deleuze y Guattari mantienen que el tipo elemental de enunciado no es la frase declarativa, que encarna una proposición, sino la consigna. No es siquiera el imperativo, otro tipo de frase, sino el *mot d'ordre*, un enunciado y no una frase, emitida en un contexto siempre y como siempre político. El enunciado entonces no es una representación del estado de las cosas, sino una intervención sobre ellas: esta intuición era central en el invento de Austin de la performatividad, pero se pierde sin esperanzas dentro del individualismo metodológico típicamente anglosajón (la acción colectiva no es otra cosa que la composición de decisiones individuales) y del intencionalismo (el significado del enunciado es lo que el emisor quiere que signifique, siempre que sea reconocido como tal por el oyente). Las consignas, por el contrario, son siempre colectivas, y su significado se deriva no del genio político de su autor (no tienen autor, ni siquiera Lenin), sino de su capacidad para intervenir en la coyuntura que analizan, además de nombrarla para llamarla a ser. Si este análisis del

lenguaje es correcto, entendemos por qué Deleuze y Guattari sostienen que los marcadores gramaticales de Chomsky son marcadores del poder. Y entendemos otra razón por la que el análisis pragmático del lenguaje debe ser finalmente rechazado (aunque no hasta el mismo grado que el programa de investigación de Chomsky). El análisis pragmático está basado en un concepto pacifista del lenguaje, del lenguaje como medio de intercambio de información y como medio de comunicación, de acuerdo con el principio cooperativo que gobierna la discusión científica. Pero no es así. La teoría de las consignas de Lenin nos permite entender que el «intercambio» lingüístico no es un intercambio en absoluto, que no trata de la acción comunicativa de Habermas ni del principio de cooperación de Grice, sino de lucha, de la exigencia de posiciones discursivas y la adscripción de lugares. Y entendemos por qué Harold Pinter es un dramaturgo materialista. En otras palabras, mientras que las teorías pragmáticas anglosajonas están siempre basadas en la ética (resulta reseñable que el léxico de Grice de principios y máximas esté tomado de la segunda crítica de Kant), las teorías materialistas del lenguaje están basadas en la política: Lenin el Justo es el antídoto natural tanto al reduccionismo de Chomsky como al idealismo pragmático de la teoría del acto de habla.

El segundo nivel en el programa comunista es el del análisis concreto de las formaciones sociales. En el campo del lenguaje esto significa el análisis de las lenguas naturales como lenguas nacionales. Y aquí nos volvemos a encontrar a Chomsky: su filosofía del lenguaje está equivocada pero es consistente. Su creencia de que la lingüística trata de leyes de la naturaleza, que describen el funcionamiento de la mente-cerebro, lo lleva hasta la gramática universal (el cableado universal del cerebro humano, que es inmune a las diferencias culturales e históricas). Esto, por supuesto, ofrece ciertas ventajas para una posición política progresista en el campo del lenguaje: socava el tradicional racismo lingüístico o la xenofobia sobre la superioridad de algunas lenguas frente a otras. Pero tiene consecuencias desastrosas: se desembaraza del concepto mismo de lengua nacional. No hay solución de continuidad entre el alemán, el holandés y el inglés, solamente unas cuantas llaves más o unas cuantas menos activadas en la mente-cerebro. Esta absoluta ahistoricidad resulta difícil de digerir para un marxista y lleva a su extremo lógico el principio saussuriano de la sincronicidad, que por lo menos proporciona un lugar, aunque sea marginal, para el fenómeno histórico bajo el nombre de diacronía. En esto, la sutileza y solidez de Lenin (no tengo tiempo de repasar las complejidades de su posición sobre el tema de las nacionalidades) nos ayuda a darnos cuenta de la importancia del concepto de lenguaje natural-nacional como el objeto de estudio adecuado para la lingüística. Si el lenguaje se estructura como un *rapport de force*, el sitio natural de semejante *rapport de force* es este o aquel lenguaje natural o su choque: los conceptos de canibalismo lingüístico (como los avanzados por Louis-Jean Calvet), o de minorización (como proponen Deleuze y Gauttari) y la idea global, defendida por Bourdieu, de una lingüística externa, son de gran importancia. Quizá la filosofía

marxista del lenguaje por llegar ya ha encontrado dos de sus conceptos fundadores: el concepto de Deleuze de *agenciamiento* («*agencement*» en francés, como «*agencement collectif d'énonciation*») y el concepto althusseriano de interpelación. Esos conceptos nos permiten entender el concepto lingüístico de sujeto (sujeto emisor versus sujeto gramatical, *sujet de l'énonciation* y *sujet de l'énouncé*) no como nociones centrales sin analizar, sino como el final de una cadena de efectos.

El tercer nivel del programa comunista es el nivel del análisis de la estrategia y la táctica, el nivel que documenta directamente la acción política. Aquí es donde la sutileza de Lenin viene a primer plano. Si, como pretende Althusser, Lenin funciona como el revés de Marx privilegiando el segundo y el tercer nivel del programa comunista (el análisis de la formación social concreta y el análisis político en términos de estrategia y táctica) sobre el primero (los principios generales), se deduce que no hay un análisis del momento de la coyuntura que sea suficientemente estable, predecible y venga derivado de los principios generales para ser considerado *verdadero*. Lo que tenemos es una serie de proposiciones políticas, encarnadas en consignas, que son *justas*; en otras palabras, una interpretación. Lenin el justo, este es el segundo significado del título, es un maestro de la interpretación, de la interpretación justa, adaptada al momento concreto, un momento que es totalmente caduco. La esencia del análisis concreto de la situación concreta es que la consigna que era justa ayer, hoy es equivocada. Habida cuenta de que parece que la principal tarea política del momento es la producción de una interpretación, esto no significa que haya tantas interpretaciones como intérpretes. No estamos en el campo de la estética, y cada momento pide su evaluación justa; debe ser aprehendida, batallada, encarnada en una consigna, de manera que sea el objeto de una intervención efectiva, produciendo en las masas efectos sobre la verdad. En la cuestión de la interpretación, lo justo precede lógica y cronológicamente a la verdad.

Hay dos consecuencias importantes de esto para la construcción de una filosofía marxista del lenguaje. La primera es que en contra de Deleuze y Guattari, que son hostiles a la interpretación como parte de su hostilidad general hacia el psicoanálisis, el significado de un enunciado se da con su interpretación (en la lucha por alcanzarla, en el *rapport de force* que se establece). La segunda es que necesitamos un concepto de *coyuntura lingüística*, una combinación del estado de la enciclopedia, del estado del lenguaje y de las posibilidades de interpelación y contrainterpelación (Deleuze hubiera dicho contrarrealización), que existen en él. Una interpretación es una intervención en la coyuntura lingüística: está limitada por ella y la transforma, de manera que el significado final del enunciado es una función de la interpretación que encarna como consigna, y su intervención en la coyuntura que transforma.

Conclusión

Esto es lo que creo que Lenin nos permite hacer en el campo de la filosofía del lenguaje: criticar el aparato seudocientífico de la corriente principal de la lingüística en sus dos aspectos, el materialismo vulgar del reduccionismo del programa de Chomsky y el idealismo pragmático anglosajón. No hay necesidad de repetir a Lenin para llegar a eso: soy muy consciente de que las repeticiones históricas normalmente acaban en farsa. Pero hay una absoluta necesidad de hacer que los conceptos de Lenin, sus estrategias y tácticas repercutan en un campo que ha mostrado tanta falta de receptividad hacia ellas.

15. Lenin y el Gran Despertar

LARS T. LIH

Explicación del título

Empezaré por explicar el título: «Lenin y el Gran Despertar». Escogí este título en primer lugar porque «despertar» es una metáfora clave en *¿Qué hacer?* Una idea central de la perspectiva expresada en ese libro es que las masas están *despertando espontáneamente* al mensaje socialista. Desafortunadamente se ha pasado por alto, incluso rechazado, esa imagen central debido a las malinterpretaciones de algunas de las polémicas frases de Lenin. Más adelante presentaré algunos de los elocuentes pasajes en los que Lenin evoca el gran despertar de los trabajadores.

También he elegido este título por sus connotaciones evangélicas: el «gran despertar» es el nombre que comúnmente se da a un episodio importante del renacimiento evangelista en Estados Unidos durante el siglo XVIII. Creo que si comparamos a Lenin con un predicador evangelista tendremos una buena comprensión de lo que él tenía entre manos. Me gustaría exponer el contraste entre mi visión de Lenin y la visión estándar describiendo a dos misioneros que intentan difundir la palabra de Dios entre los paganos. Ambos están convencidos de que no hay salvación fuera de esta palabra. Ambos están convencidos de que los paganos no recibirán la palabra a no ser que les sea predicada. Ambos están convencidos de que para realizar esta tarea es necesaria una interpretación correcta de la sagrada escritura, y rápidamente denuncian a los herejes. En estos aspectos estoy de acuerdo con la visión estándar de Lenin.

Pero esta visión estándar continúa describiendo a Lenin como un misionero que enfatiza la irremediable maldad del hombre. Muchos son los llamados pero pocos responden. Lenin considera que incluso entre aquellos que responden con entusiasmo habrá muchas recaídas, tales son los poderosos encantos del mundo, la carne y el demonio. Quizá, inconscientemente, se ve repelido por las maneras «incultas» de los nativos, y por ello insiste en controlarlos estrechamente por agentes profesionales de la Iglesia. A pesar de la tristeza de su versión de la buena nueva, es un predicador y organizador infatigable; uno sospecha que para acallar sus dudas interiores.

Este es el Lenin estándar; elitista y pesimista para unos, realista e intuitivo para otros. Yo pienso que Lenin es un entusiasta mucho mayor de lo que admiten tanto admiradores como críticos. Lo describo como un misionero de una clase muy diferente: un evangelista que enarbola la Biblia mientras aporrea la mesa. Esta clase de misionero tiene una creencia tan fuerte en el poder de la palabra, que espera

conversiones masivas. Es plenamente consciente del poder de las tentaciones mundanas y de los encantos desplegados por hombres malvados, que desprecian a los elegidos de Dios calificándolos de dogmáticos entusiastas; pero está convencido de que no tienen oportunidad real de triunfar cuando se enfrentan cara a cara con la palabra en verdad predicada. Busca inspirar no solamente a la multitud sino a un grupo de compañeros evangelistas que recorrerán caminos y carreteras, buscando inspirar a otros de la misma manera en que ellos han sido inspirados. Este misionero evangelista no oculta su creencia de que Dios ha empezado a moverse en este mundo y de que él y sus compañeros evangelistas son el instrumento que ha elegido. Su infatigable energía se alimenta de una confiada creencia en la llegada del Gran Despertar.

Este contraste entre dos misioneros conduce a mi argumento central: Vladimir Lenin era un misionero socialista intentando propagar la buena nueva de que el proletariado había sido elegido para una heroica misión histórica, la de tomar el poder político para introducir el socialismo. La carrera de Lenin no puede entenderse al margen de su convicción de que él y sus compañeros socialdemócratas eran *necesitados* y serían *escuchados*; de que un liderazgo inspirado no sólo era *necesario* sino también *suficiente* para un crecimiento relativamente rápido de la conciencia socialista entre los trabajadores, e incluso más allá. Sus triunfos y fracasos, sus logros y crímenes, todos se derivan de esta impresionante e incluso estrafalaria confianza.

Predicando la palabra socialista: la narrativa subyacente

La perspectiva de Lenin estaba estructurada por una narrativa subyacente a la que atribuyo varias etiquetas. Una de ellas es la del «líder inspirado e inspirador». Esta etiqueta señala el carácter central de su narrativa: una persona que escucha el mensaje que emana de la fuente sagrada para entregarse y propagarlo más allá. Por ejemplo, el propio Lenin se ve inspirado por el mensaje de Marx de la misión histórica mundial del proletariado. En consecuencia se dedica a inspirar la «conciencia obrera», otro carácter clave en las narrativas de los revolucionarios rusos. Lenin espera que la conciencia obrera se propague por el mundo, a la masa normal de trabajadores. La corriente de la inspiración no se detiene en las fronteras de los trabajadores industriales, porque esta clase es la llamada para ejercer el liderazgo de *todos* los explotados y oprimidos.

Otra etiqueta para la misma narrativa es «expandir el círculo de la conciencia». Esta frase apunta exactamente al mismo proceso anterior, excepto que el papel de los dirigentes individuales, agitadores, propagandistas y activistas no es tan visible. Lo que hay que resaltar es la manera en que para Lenin la propagación de la

«conciencia», del despertar socialista, es comparable a un entusiasta renacimiento religioso: es la aceptación de una elevada vocación, una nueva forma de vida. Quizá pueda resaltar esto escuchando algunas de las palabras y metáforas clave que plagan los escritos de Lenin y de su cohorte de socialdemócratas rusos. En primer lugar, por supuesto, está el «despertar» [*probuzhdenie*]; también «luz versus oscuridad»; «educación» (la palabra rusa *vospitane* es más elevada que su equivalente inglés); «liderazgo» y «hegemonía», ambas incluyendo centralmente la idea de ser capaz de inspirar al pueblo; «difusor» [*rasprostranitel*]; «inspirador» [*vdokhnovitel*]; «misión»; «el sendero y la tarea», la «llamada»; «profesión de fe» [*ispoved*]; y el «estandarte» [*znamia*] sobre el cual se borda la propia profesión de fe (esto último es un símbolo increíblemente importante para Lenin). Todos estos símbolos se entrelazan entre sí formando un sistema. El significado de líder, por ejemplo, no puede entenderse fuera de los demás.

También se puede resaltar la intensidad semirreligiosa del proceso de liderazgo citando las palabras de Grigori Zinoviev, el fiel escudero de Lenin, sobre las controversias en el partido alrededor de *¿Qué hacer?*, que se recogen en una historia del partido publicada a principios de los años veinte: «[Los críticos economicistas de Lenin] dirían, "así que, en tu opinión, ¿la clase obrera es un Mesías?". A eso ya respondimos y lo volvemos hacer. Mesías y mesianismo no forman parte de nuestro lenguaje y no nos gustan esas palabras; pero aceptamos el concepto que contienen. Sí, la clase obrera es en cierto sentido un Mesías y su papel es mesiánico, porque es la clase que liberará al mundo entero […]. Nosotros evitamos los términos semimísticos como Mesías y mesianismo y preferimos los términos científicos, el *proletariado hegemónico*»[395]. Como resalta esta cita, la terminología «científica» como «hegemonía» y similares era un fino recubrimiento para un intenso proceso de conversión a una llamada vocacional, de inspirar a la clase elegida con el significado de su misión.

En *¿Qué hacer?*, Lenin se dirige a los activistas socialdemócratas rusos y les dice: vosotros también tenéis una tarea heroica, vosotros también sois *necesitados* y seréis *escuchados*. Las masas están despertando de manera espontánea, y por ello, a pesar de todos los obstáculos que ponga la Rusia zarista en vuestro camino, seréis capaces de inspirarles, seréis capaces de llevar a cabo grandes cosas.

Ya es la hora de dejar que sea el propio Lenin el que hable. Hay cuatro o cinco citas estándar del *¿Qué hacer?*; «conciencia desde afuera», «espontaneidad desviante» y similares, estoy seguro que nos son muy familiares, pero las citas que vienen a continuación *deberían* ser las más famosas.

Lenin dice a sus críticos: «[me opongo a este] menosprecio de la iniciativa y de la energía de activistas concienciados, ya que por el contrario el marxismo da un gigantesco aliciente a la iniciativa y energía de los socialdemócratas [esto es, a los activistas del partido y/o a su líder], poniendo a su disposición (si me puedo expresar así) las poderosas fuerzas de los millones y millones de trabajadores que

“espontáneamente” [*stikhiino*] se levantan en lucha»[396].

Utiliza el ejemplo de los primeros dirigentes revolucionarios rusos para contar la historia, la misma que repite una y otra vez, del líder inspirado e inspirador. «Un círculo de verdaderos líderes como Alekseev y Myshkin, Khalturin y Zheliabov [del Partido de la Voluntad Popular] son capaces de asumir tareas políticas en el sentido más genuino y práctico de la palabra, y son capaces precisamente porque su apasionada profesión de fe [*ispoved*] se encuentra con la respuesta del despertar espontáneo [*stikhiino*] de las masas, y la energía en ebullición de los líderes es absorbida y apoyada por la energía de la clase revolucionaria»[397].

En otro lugar, Lenin nos dice lo que aprendió de su gran maestro Georgii Plejanov: «Plejanov tenía mil veces razón cuando no solamente identificaba a la clase revolucionaria, no sólo probada la inevitabilidad e indefectibilidad de su despertar espontáneo [*stikhiinyi*], sino que también presentaba a los “círculos obreros” una gran y noble tarea política»[398]. En esta declaración vemos la inextricable combinación de la llamada de las alturas de los *líderes* socialistas, su «gran y noble tarea» y la expectación de un *despertar* de las masas.

Gracias a este despertar, los líderes inspirados pueden realizar milagros, o por lo menos, como Lenin dice a sus críticos que pensaban que era un doctrinario divorciado de la realidad: «alardeáis de vuestra viabilidad y no veis (un hecho conocido por cualquier *praktik* rusa) los milagros que pueden realizar para la causa revolucionaria no solamente un círculo, sino los individuos aislados»[399]. Conviene recordar esta cita la próxima vez que oigamos hablar del «pragmatismo» y «realismo» de Lenin.

La historia sagrada de Lenin

Ahora debemos preguntarnos: ¿de dónde sacó Lenin su inspiración? Evidentemente de Marx, pero más concreta y efectivamente del *Marx encarnado en la socialdemocracia europea y en el Partido Socialdemócrata alemán en especial*. Hay cierto grado de resistencia tanto en la derecha como en la izquierda hacia este hecho, ya que ambas prefieren establecer un marcado contraste entre la socialdemocracia y Lenin. Para la derecha la socialdemocracia se describe como un partido democrático de masas, que es lo contrario de un partido de vanguardia; para la izquierda, el marxismo de la Segunda Internacional era revisionista, y estaba lastrado por la perniciosa influencia de Friedrich Engels que, entre otras cosas, no era suficientemente dialéctico.

Para Lenin, la historia del SPD en concreto era una historia sagrada. Voy a precisar lo que quiero decir con «historia sagrada» por medio de la relación entre el Nuevo y el Viejo Testamento vista desde la tradición cristiana. El Nuevo Testamento

nos cuenta una serie de acontecimientos como *secundum prophetas*, de acuerdo con los profetas, que confirman y encarnan lo que realmente decía el Viejo Testamento. De manera similar, la historia del SPD se convirtió en una historia sagrada para Lenin por medio de una combinación del Viejo Testamento, el *Manifiesto comunista*, y el Nuevo Testamento, el *Programa de Erfurt* de Karl Kautsky. En él se presenta el nacimiento del SPD a partir de la energía de líderes como Lasalle y Bebel, su milagroso crecimiento en condiciones extremadamente poco propicias, su triunfo sobre las leyes antisocialistas de Bismarck, y su sólida base entre la clase obrera alemana, como una abrumadora confirmación de la corrección básica del *Manifiesto* de Marx.

Y esta historia sagrada es la que inspiró al joven revolucionario ruso que era Lenin a principios de la década de 1890. Para él, la profecía básica se encontraba en el *Manifiesto* y la historia del SPD confirmaba *la fusión de socialismo y trabajo*. De acuerdo con esta fórmula el socialismo y el movimiento de los trabajadores comenzaron por separado para unirse después. Por separado ambos eran débiles, juntos invencibles. Esta fórmula, la fusión de socialismo y trabajo, es central en todo lo que Lenin escribe en la década de 1890, hasta llegar a *¿Qué hacer?*

Se podría decir mucho sobre las consecuencias de esta fórmula, pero me limitaré a mostrar cómo se convierte en parte de la historia sagrada de Lenin. En 1899 escribe: «La socialdemocracia no puede reducirse simplemente a proveer de servicios al movimiento obrero: es "la unificación del socialismo con el movimiento obrero" (por utilizar la expresión de K. Kautsky que reproduce las ideas básicas del *Manifiesto comunista*); su tarea es traer [BHeCT?] los ideales socialistas definitivos a este *stikhiinoe* movimiento obrero […] fundir este *stikhiinoe* movimiento en un todo inquebrantable con la actividad del *partido revolucionario*»[400]. Por la misma época escribe: «La contribución central», la contribución *central*, démonos cuenta, «de Marx y Engels fue dirigir el socialismo hacia una fusión con el movimiento obrero; crearon una teoría revolucionaria que explicaba la necesidad de esta fusión y daba a los socialistas la tarea de organizar la lucha de clases del proletariado»[401].

En Alemania, el socialismo había seguido las directrices de Marx y Engels, única y exclusivamente (como Lenin señalaba en 1894 en su primera publicación) porque «se encontraron una sucesión de divulgadores enérgicos y con talento de esa doctrina en el ambiente obrero»[402]. Especialmente inspirador fue el ejemplo de Lassalle, que es el ejemplo paradigmático de Lenin en *¿Qué hacer?* de lo que él entiende por «combatir la espontaneidad»:

> ¿Cuál fue el servicio histórico que prestó Lassalle al movimiento obrero alemán? Este: alejó [*sovlek*, la traducción habitual utiliza equivocadamente «desvió»] al movimiento del sendero del sindicalismo y cooperativismo del Partido Progresista, del sendero por el que se estaba moviendo de modo *stikhiinyi* (con la benévola participación de [demócratas liberales como]

> Schulze-Delitzsch y similares) […]. Esta tarea exigía una lucha desesperada contra la *stikhiinost*, y solamente como consecuencia de esta lucha, desarrollada durante muchos años, se lograron resultados como este: la población obrera de Berlín pasó de ser un apoyo básico del Partido Progresista a uno de las mejores fortalezas de la socialdemocracia[403].

La frase «desesperada lucha contra la *stikhiinost*» no debería confundirnos. Lassalle obtuvo resultados milagrosos simplemente predicando la palabra socialista —eso y solamente eso— y no hubiera obtenido éxito en su misión sin el *stikhiinyi* despertar de los trabajadores alemanes.

El propósito de Lenin es que los socialdemócratas rusos debían inspirarse en el ejemplo de Lassalle, arremangarse y ponerse manos a la obra para realizar milagros similares en Rusia. En su primera obra, publicada en 1894, Lenin saca explícitamente de su historia sagrada la moral apropiada, con una afirmación que en algunos aspectos resume su perspectiva global: «La socialdemocracia, como dice con completa justicia Kautsky, es la unificación del movimiento obrero con el socialismo. Y, dada la progresiva marcha del capitalismo, que aparece tanto entre nosotros como en otros lugares», lo que equivale a decir, que crea una clase obrera capaz de introducir el socialismo, «nuestros socialistas deben ponerse al trabajo con toda su energía», es decir, deben duplicar el milagro del SPD[404].

La cruzada de Lenin contra el socialdemócrata «Sabio Mundano»

Al igual que para cualquier evangelista entusiasta, el peor enemigo de Lenin es el «Sr. Sabio Mundano», el personaje de John Bunyan, especialmente cuando aparece en medio de sus fieles. La etiqueta común para el polémico blanco de Lenin en *¿Qué hacer?* es «economicismo», pero esta etiqueta pone un acento engañoso en un tema relativamente subsidiario. Lo que realmente enfurecía a Lenin y a sus amigos de ese personaje era la sabiduría mundana con la que rechazaba que el sermón socialdemócrata pudiera tener demasiado efecto. Esta cita procede de un revisionista alemán, Edouard David, pero fue utilizada por un socialdemócrata ruso, Sergei Prokopovich, en su propio razonamiento: «No obtuvimos la simpatía de las masas de la manera que describe Kautsky, revolucionando las mentes […]. Eso sólo nos atraería a unos cuantos estudiantes. No podemos obtener la simpatía de las masas despertando esperanzas sobre el futuro o mediante ideas que no son fáciles de comprender. La revolución de las masas no empieza en la mente sino en el estómago»[405].

El Sr. Sabio Mundano dice: no os molestéis en predicar a las masas, no se las puede convertir con simples palabras, no pueden ser inspiradas con el sentido de misión. Lenin dice: dadme esa socialdemocracia de los viejos tiempos; era suficientemente buena para Marx, suficientemente buena para Plejanov y Kautsky, y también lo es para mí. Nosotros los socialdemócratas rusos *podemos* y *conseguiremos* revolucionar las mentes.

Recordemos la admiración de Lenin por Lassalle para después leer el ataque de Prokopovich contra Lassalle como un demagogo que se autoengaña, ¡un ataque de un socialdemócrata! Prokopovich golpea en el centro de la historia sagrada de Lenin cuando escribe a propósito de Lassalle: «Las masas no son conscientes en absoluto de "grandes ideas históricas" que supuestamente deben llevar adelante, y ¿son realmente las masas capaces de luchar de modo consciente por implementar semejantes ideas?»[406].

Podría dar una lista de estos ataques a la posibilidad real de una fusión del socialismo con el movimiento obrero, pero acabaré con uno con el que Lenin se encontró a finales de 1901, en el mismo momento en que estaba escribiendo *¿Qué hacer?* Esta afirmación en concreto determinó todo el marco polémico de la obra de Lenin. «*Iskra* [el periódico político de Lenin en aquel momento] no tiene suficientemente en cuenta ese medio material y esos elementos materiales del movimiento, cuya interacción crea un tipo específico de movimiento obrero y determina su camino. Todos los esfuerzos de las ideologías, aunque estén inspirados por la mejor de las teorías y de los programas, no pueden apartar [*sovlech*] al movimiento de este camino»[407].

En otras palabras, los líderes del tipo inspirador son inútiles, fútiles: pueden extasiarse todo lo que quieran sobre la gran causa, pueden intentar inspirar a los trabajadores cuanto deseen, pero el resultado será esencialmente nulo. En respuesta, Lenin estructuró por completo su libro alrededor de la contraafirmación de que *se puede* desviar la espontaneidad, de que predicar la palabra socialista *tendrá* un efecto. Los líderes son necesitados y serán escuchados.

Actualmente tendemos a considerar a la socialdemocracia, tanto la de ahora como la de entonces, como esencialmente falta de heroísmo, prosaica. Pero nada más que leemos a Lenin podemos observar que para él la palabra «socialdemocracia» tenía un cierto aura, estaba inscrita en el estandarte con el que marchaba a la batalla. Para demostrarlo, ofreceré una descripción de la socialdemocracia realizada por un contemporáneo de Lenin, que probablemente no sabía quién era Lenin. En 1908, un socialista estadounidense llamado Robert Hunter escribió un libro sobre la socialdemocracia europea llamado *Socialism and Work*. Las palabras con las que comenzaba nos pueden parecer melodramáticas y recargadas, pero sirven perfectamente de pista sobre la mentalidad de Lenin:

> Prácticamente desconocido fuera del mundo del trabajo, crece y prospera

> un movimiento tan amplio como el universo. Su vitalidad es increíble, y sus ideales humanitarios llegan a los que trabajan como la bebida a una garganta seca. Su credo y programa piden una adhesión apasionada, sus conversos le sirven con una devoción diaria que no conoce límites ni sacrificios, y frente a la persecución, la falsedad e incluso el martirio, permanecen leales y fieles […]. Desde Rusia, a través de Europa y América hasta Japón, desde Canadá hasta Argentina, cruza las fronteras, saltándose las barreras del lenguaje, la nacionalidad y la religión; se extiende de fábrica en fábrica, de molino en molino y de mina en mina, tocando, como una religión de la vida, a millones de habitantes del submundo.
>
> Sus conversos trabajan en cada ciudad, pueblo y aldea de las naciones industriales, propagando la nueva buena entre los pobres y humildes que escuchan sus palabras con intensidad religiosa. Trabajadores cansados absorben la literatura que estos misioneros dejan a su paso para caer dormidos sobre sus páginas abiertas; y los jóvenes, inspirados por sus nobles ideales y elevados pensamientos, cuando dejan la fábrica van anticipando la gozosa lectura de la noche[408].

Robert Hunter y Vladimir Lenin pensaban que la masa de trabajadores podía ser inspirada por «nobles ideales y elevados pensamientos», mientras que Edouard David y Sergei Prokopovich pensaban que no era posible. Para Lenin, este era el centro de la cuestión.

¿Qué hacer? no es un documento innovador

De todo lo que he dicho se desprende que *¿Qué hacer?* no es ni un documento innovador, ni el documento fundador del bolchevismo, ni un ejemplo del secreto revisionismo de Lenin, ni la invención del partido de vanguardia. No estoy seguro de cómo y por qué surgió esta idea, pero puedo documentar que esta idea no la compartía Lenin o la gente que mejor le conocía. El propio Lenin más tarde dijo que *¿Qué hacer?* era un compendio de la perspectiva de *Iskra*, nada más y nada menos: la expresión de la perspectiva de la cohorte completa de activistas socialdemócratas rusos que fueron inspirados por el sorprendente ejemplo de un poderoso partido de los trabajadores alemán.

Nadezha Krupskaya, Grigorii Zinoviev y Lev Kamenev fueron las personas que trabajaron más cerca de Lenin en los años anteriores a la guerra, y también fueron los primeros historiadores del partido. En sus relatos sobre la primera década de la carrera de Lenin le concedieron una gran importancia a su primera publicación, en 1894, como la expresión de su perspectiva básica, que lo acompañó hasta el final de

sus días. Consideraron *¿Qué hacer?* como históricamente importante, como un libro que muestra el fiero temperamento revolucionario de Lenin, pero ciertamente no como un documento innovador o clave de su perspectiva.

Nikolai Bujarin, el prominente teórico, escribió un par de fascinantes artículos sobre Lenin como teórico. Se daba cuenta de que para sus lectores en 1920 había algo paradójico sobre la misma idea de Lenin como teórico. En estos artículos, Bujarin no menciona *¿Qué hacer?* De hecho, no menciona el tema de la organización del partido como un tema sobre el que Lenin hubiera realizado alguna especial contribución teórica.

Finalmente, puedo añadir que en los debates del partido durante los primeros años del régimen bolchevique, cuando evidentemente Lenin era citado en todas partes como la autoridad final, encontramos que *¿Qué hacer?* está visiblemente ausente. De hecho, fue esta ausencia, como si se tratase de un perro teórico ladrador poco mordedor, lo que en primer lugar me condujo a sospechar que había algún error en la imagen de *¿Qué hacer?* con la que yo había crecido.

¿Dónde se originó esta idea sobre la importancia primordial de esta obra? No estoy completamente seguro, pero un punto de referencia importante fue la publicación a finales de los años cuarenta de la obra de Bertram Wolfe, *Three Who Made a Revolution*. En este libro el acto de escribir *¿Qué hacer?* se convierte en el acontecimiento donde Lenin se encuentra a sí mismo, donde realmente se convierte en Lenin. Por el contrario, en los serios estudios en lengua inglesa escritos antes de la guerra, que son muy pocos, encontramos un relato que se aproxima más al de Krupskaya y Zinoviev.

La perspectiva fundamental expresada en *¿Qué hacer?*

He sostenido que *¿Qué hacer?* no es la gran innovación que normalmente se asume que es. Es una expresión entre muchas otras de la perspectiva que Lenin había estado proponiendo durante la década de 1890, una perspectiva que había sacado en sus aspectos básicos de la socialdemocracia internacional, y una perspectiva que compartía también con una cohorte completa de activistas socialdemócratas rusos. Lenin sobresale en todo caso por la intensidad de su devoción hacia esta perspectiva. Pero una razón por la que es importante ver esta relativa falta de originalidad es precisamente para explicar la importancia fundamental que tiene para Lenin la perspectiva que establece en *¿Qué hacer?*

Llamémosla la perspectiva de *Iskra*, el periódico que Lenin y sus amigos fundaron antes de la redacción de *¿Qué hacer?* He sostenido que la esencia de la perspectiva de *Iskra* es creer en el Gran Despertar de los trabajadores, la creencia de que *si* los activistas socialdemócratas predicaban la palabra socialista con energía y

entusiasmo, el despertar espontáneo de las masas respondería. Los activistas *son necesitados* y serán *escuchados*. Ahora afirmo que esta misma creencia se encuentra detrás de todas las principales posiciones en la carrera política de Lenin, de todas las decisiones que constituyen su perfil como líder político. Entre estas está su bosquejo de la Revolución de 1905, su insistencia, después de que la guerra hubiera comenzado, en que una revolución socialista estaba en proceso; su consigna de «convertir la guerra imperialista en guerra civil»; su idea, en 1917, de que la democracia soviética era la forma adecuada para la dictadura del proletariado; su razonamiento para firmar el Tratado de Brest-Litovsk, y sus posteriores esperanzas en la revolución mundial.

No puedo entrar en detalles para respaldar estas afirmaciones, pero añadiré una reveladora afirmación de Lenin durante la Primera Guerra Mundial en uno de sus escritos sobre la cuestión nacional. Inspirado por Kevin Anderson, recientemente regresé a los escritos de Lenin sobre este tema, que fueron importantes para él solamente mientras duró la guerra. Lo primero que noté fue que Lenin dejaba clara la continuidad de su posición sobre la cuestión nacional, esto es, su insistencia en que los revolucionarios socialistas tenían que garantizar el derecho a la autodeterminación hasta el extremo de llegar a la secesión, con la perspectiva de *Iskra*. En un artículo, defendió que aunque los levantamientos nacionales prematuros probablemente fracasaran, los procesos revolucionarios largos y elaborados también eran positivos porque se trataba de procesos de aprendizaje. ¿Cuál era la lección fundamental aprendida? «Las masas adquirirán experiencia, aprenderán, reunirán fuerzas, y verán a sus verdaderos líderes [*nastoiashchie vozhdi*], el proletariado socialista»[409].

Las masas reconocerán a sus verdaderos líderes, esta es la narrativa básica, el axioma básico detrás de la carrera política de Lenin. En primer lugar, son los propios trabajadores quienes reconocen a *sus* verdaderos líderes, es decir, los inspirados e inspiradores activistas del partido. A su vez, los propios trabajadores se convierten en la clase dirigente. Una clase inspirada e inspiradora para *todos* los oprimidos. El transcurso de los acontecimientos, el propio proceso de la revolución, enseña mucho y deprisa a las masas, y la lección fundamental que les revela es la identidad de sus auténticos dirigentes.

¿Es relevante todavía Lenin?

Esta interpretación de Lenin ¿le hace relevante o irrelevante para aquellos de nosotros que estamos interesados en la lucha política en la actualidad? Eso es algo que cada uno tiene que decidir, mi trabajo como historiador es simplemente identificar los puntos principales de la perspectiva de Lenin. Solamente diré que, por lo que a mí me concierne, hay dos puntos que uno debe mantener para poder sostener

una posición que pueda calificarse de «leninista», incluso en un sentido figurativo. En primer lugar, él o ella deben creer en algún grupo identificable (utilizando las palabras de Zinoviev), algo parecido a una clase Mesías: un grupo de gente al que la historia ha dirigido la llamada de las alturas, encomendándole la misión histórica mundial de reordenar fundamentalmente la sociedad. En segundo lugar, él o ella tienen que tener una confianza evangélica en que predicando la palabra despertará la respuesta de ese grupo. Estas dos posiciones son fundamentales en Lenin, si no podemos aceptarlas tendremos que tener cuidado para no tirar la fruta buena junto a la mala.

Epílogo

Acabaré con una cita más, esta vez de Krupskaya en el panegírico del funeral de Lenin. Me quedé conmocionado la primera vez que la leí, habida cuenta de que la mayoría de los comentaristas académicos de Lenin no solamente estarían en desacuerdo con ella, sino que ni siquiera comprenderían a qué se refiere: «El trabajo entre los obreros de Piter [San Petesburgo], las conversaciones con estos trabajadores, la escucha atenta de sus palabras, dio a Vladimir Ilich una comprensión de la gran idea de Marx, la idea de que la clase obrera es la unidad avanzada de todos los trabajadores y que las masas trabajadoras, todos los oprimidos, la seguirán. Esta es la fuerza y la medida de su victoria. La clase obrera solamente puede resultar victoriosa como dirigente inspiradora [*vozhd*] de todos los trabajadores»[410]. Esto es lo que Vladimir Ilich entendió mientras trabajaba entre los obreros de Piter. Y esta idea, este pensamiento, iluminó toda su actividad posterior y cada pasó que dio.

Apéndice. «Desde afuera» y «Desviar la espontaneidad»

La visión estándar de *¿Qué hacer?* es que en ella Lenin expresaba su pesimismo relativo y *falta* de confianza en la capacidad de los trabajadores para adquirir la conciencia socialista. Esta visión descansa esencialmente en dos famosas frases del libro en las que Lenin sostiene que los trabajadores deben adquirir la «conciencia desde afuera», y también que es necesario «desviar la espontaneidad». Es necesario un análisis histórico y textual detallado para mostrar que estas frases no significan lo que parecen. «Desde afuera» [*izvne*] es sincera, franca inequívoca: Lenin utilizó esta palabra para evocar el discurso de fusión («la socialdemocracia es la fusión del socialismo y del movimiento obrero»), la fórmula constitutiva de la socialdemocracia europea. Para ver por qué Lenin insistió tanto en «desviar la espontaneidad» tenemos

que entrar en detalles del polémico contexto inmediato de la obra. Brevemente, Lenin elaboró esta frase a partir de afirmaciones hechas por sus enemigos: la principal de ellas era la que hablaba de la incapacidad de las «ideologías» para «desviar» al movimiento obrero del sendero determinado por el medio material. Cuando Lenin dice «debemos desviar la espontaneidad», está esencialmente afirmando que los dirigentes *pueden* marcar la diferencia. ¿Y por qué? Porque los trabajadores están despertando espontáneamente. Esta línea de razonamiento se hace explícita en el siguiente pasaje de *¿Qué hacer?*:

> Ciertamente, en las estancadas aguas de «una lucha económica contra los patronos y el gobierno» se ha formado, desafortunadamente, una cierta capa mohosa: entre nosotros aparece gente que cae de rodillas y reza a la espontaneidad [*stikhiinost*], contemplando con beatitud (como señala Plejanov) la zaga del proletariado ruso. Pero nosotros seremos capaces de liberarnos de esta mohosa capa. Y es precisamente ahora cuando los revolucionarios rusos, guiados por una teoría genuinamente revolucionaria, y apoyándose en una clase que es genuinamente revolucionaria y está atravesando un despertar espontáneo [*stikhiinyi*], pueden por fin, ¡por fin!, alzarse en toda su talla y revelar toda su fuerza heroica[411].

16. Qué hacer hoy con *¿Qué hacer?*, o el cuerpo del *general intellect*

ANTONIO NEGRI

El eslabón débil en la cadena imperialista está donde la clase obrera es más fuerte.

Mario Tronti, «Lenin en Inglaterra», 1964

El aspecto biopolítico del leninismo

«Hablar de Lenin es hablar de la conquista del poder. Tanto si se la exalta como si se la critica, carece de sentido situar su obra o sus acciones en cualquier otro horizonte: la conquista del poder es la única temática leninista». De esta manera, la ciencia política occidental rinde homenaje a Lenin, exaltando, paradójicamente, su *sombre grandeur*. ¿No se podría decir que incluso Mussolini y Hitler soñaron con ser Lenin? De cualquier modo, lo que es cierto es que al final de las guerras civiles que marcaron el siglo XX, la ciencia política burguesa ha otorgado finalmente su reconocimiento a Lenin, el vencedor de Octubre de 1917, el hombre de intempestivas decisiones e imperturbable determinación.

Un reconocimiento de mal gusto

¿En qué consiste realmente para el marxismo revolucionario el concepto de apoderarse del poder? Tanto en los movimientos obreros de los siglos XIX y XX como en el propio movimiento comunista, no hay de hecho ninguna idea sobre la toma del poder que no esté relacionada con la abolición del Estado. Lenin no es la excepción, su propia y extraordinaria aventura está vinculada a ese proyecto, lo que ya es suficiente para situar su logro a un millón de kilómetros de la ambigua exaltación del Estado que realiza la ciencia política burguesa. Indudablemente, el proyecto de Lenin se realizó sólo a medias; aunque tuvo éxito en la conquista del poder, fracasó en abolir el Estado. También es indudable que ese mismo Estado que debería haber desaparecido se ha vuelto, por el contrario, tan fuerte y tan lleno de vicios que ha

disipado en generaciones enteras de militantes comunistas la esperanza de que la conquista del poder pueda unirse a la abolición del Estado. Sin embargo, el problema sigue ahí. Regresar al tema de Lenin significa preguntarnos de nuevo si es posible tomar ese camino que al mismo tiempo subvierte el estado existente de las cosas e inventa un nuevo mundo de libertad e igualdad. Un camino que destruye el metafísico *arché* occidental, como principio de autoridad y herramienta de explotación social junto a su jerarquía política y su control de las fuerzas productivas.

Formulando la cuestión de esta manera debemos añadir inmediatamente otro punto ya que el poder capitalista se compone de dos polos indistinguibles, el control del Estado y la estructura social basada en la explotación, y que el objetivo de la revolución, de la revolución comunista, es atacar y destruir a ambos. Por ello, para Lenin (como para el marxismo revolucionario en general), la lucha comunista es necesariamente biopolítica. Y lo es porque abarca todos los aspectos de la vida, pero por encima de todo porque la voluntad política revolucionaria comunista está ligada al *bios*, al que critica, construye y transforma. En este sentido Lenin despoja a la ciencia política de cualquier simplificación idealista o noción de «razón de Estado», como también lo hace de la ilusión de que lo político puede definirse en términos de burocracia o de toma rápida de decisiones. De manera más radical aún rechaza cualquier separación de lo político de las esferas social y humana. En términos de su propio pensamiento, Lenin empieza liberando el análisis del Estado de la teoría (antigua, frecuentemente repetida e invariablemente mistificadora) de las formas de gobierno. A continuación propone un análisis de la esfera política que va más allá de la ingenua hipótesis de sus formas económicas reflejadas, y lo hace liberándose de pulsiones milenarias y de seculares visiones utópicas que, en términos de una teoría de la revolución, podrían confundir nuestra vista. Por el contrario, mezcla, cruza, agita y revoluciona ambas formas de la teoría: lo que siempre debe surgir triunfante es la voluntad política del proletariado, en la cual el cuerpo y la razón, la vida y la pasión, la rebelión y la planificación se pueden constituir en la forma de un sujeto biopolítico. Ese sujeto es la clase obrera y su vanguardia, el alma del proletariado *en su cuerpo*.

Rosa Luxemburg, aunque en muchos aspectos muy diferente de Lenin, está, en lo que se refiere al carácter biopolítico del proyecto comunista, extremadamente cerca de él. Por caminos diferentes, la línea curva de Luxemburg y la recta de Lenin se cruzan al considerar la vida de las masas y la articulación completa de sus necesidades, como un potencial físico y corpóreo, que por sí solo puede sustentar y dar contenido a la violencia abstracta de la intelectualidad revolucionaria. Semejante progreso en la ontología política comunista es indudablemente misterioso aunque no obstante real, y muestra a través de su aspecto biopolítico la extraordinaria modernidad del pensamiento comunista, especialmente en términos de la plenitud corpórea de la libertad que expresa y desea producir. Aquí es donde encontramos al verdadero Lenin, en este materialismo de cuerpos que luchan para liberarse y en la

materialidad de la vida, que la revolución (y solamente ella) permite que se renueve. Lenin por ello representa no una apología de la autonomía de la esfera política, sino la revolucionaria invención de un cuerpo.

Lenin más allá de Lenin

Pero en la actualidad, no ayer o hace un siglo, ¿qué significa para nosotros la explotación y la lucha contra la explotación? ¿Cuál es el estatus actual de ese cuerpo que se transformó a sí mismo durante las aventuras y guerras civiles del siglo XX? ¿Cuál es el nuevo cuerpo de la lucha comunista?

Fue a principios de los sesenta (y a partir de entonces cada vez con mayor intensidad) cuando estas cuestiones saltaron a la palestra, cuestiones que no parecía que tuvieran muchas posibilidades de ser resueltas. Y sin embargo permanecía la convicción de que, en lo que respecta a ellas, no solamente se debería volver a examinar el pensamiento de Lenin con exegética fidelidad, sino que también debería reenmarcarse, por así decirlo, «más allá de Lenin».

El primer problema era preservar el sentido del leninismo dentro de la continua transformación de las condiciones de la producción y de las relaciones de poder que las dan forma, junto a la mutación de los sujetos que acompaña a esa transformación. Un segundo problema, que surge del primero, era cómo hacer el leninismo (es decir, la necesidad de la organización de una revolución en contra del capitalismo y para la destrucción del Estado) adecuado a la consistencia actual de la realidad productiva y a la nueva insistencia de los sujetos. Hoy en día esto significa preguntar cómo es posible la conquista del poder y la abolición del Estado en un periodo histórico que asiste (anticipando un punto clave) al establecimiento de la hegemonía del capital sobre el *general intellect*, sobe el intelecto general.

Todo ha cambiado. Con respecto a la propia experiencia y a las propias teorías de Lenin, la composición técnica y política de la fuerza de trabajo involucrada en los actuales sistemas de producción y control es totalmente nueva, con el resultado de que la experiencia de la explotación se ha visto completamente transformada. De hecho, en estos días la naturaleza del trabajo productivo es fundamentalmente inmaterial, mientras que la cooperación productiva es completamente social: esto significa que ahora el trabajo es coextensivo a la vida, de la misma manera que la cooperación lo es a la multitud. Por ello, es dentro de la sociedad en su conjunto (y ya no simplemente en las fábricas) donde el trabajo extiende redes productivas capaces de renovar el mundo de los bienes de consumo, poniendo en funcionamiento la complejidad de los deseos racionales y afectivos del ser humano. La misma extensión determina la explotación. Esto en cuanto a la composición técnica. Pero el problema se presenta de nuevo cuando consideramos también la composición política de esta

nueva fuerza de trabajo (capacitada por la incorporación del utensilio, que en términos de trabajo inmaterial es el cerebro), ya que se presenta en el mercado como extremadamente móvil (una movilidad que también es una señal de su huida de las formas disciplinarias de la producción capitalista) y elevadamente flexible, una señal de autonomía política, de búsqueda de la autoevaluación y de rechazo a la representación. ¿Cómo podemos situar el leninismo dentro de estas nuevas condiciones de la fuerza del trabajo? ¿Cómo se puede transformar la fuga y autoevaluación del trabajador inmaterial en una nueva lucha de clases, en términos de un deseo organizado para apropiarse de la riqueza social y liberar la subjetividad? ¿Cómo podemos conectar esta realidad completamente diferente con el proyecto estratégico comunista? ¿Cómo puede remodelarse lo viejo en términos de una apertura radical hacia lo nuevo, que sin embargo, como exigía Maquiavelo de toda verdadera revolución, es una «vuelta a los orígenes», en este caso al leninismo?

El propio pensamiento de Marx estaba atado a la fenomenología manufacturera del trabajo industrial y por ello su concepción tanto del partido como de la dictadura social del proletariado era fundamentalmente autogestionaria. Lenin, ya desde el principio, estaba unido a un concepto vanguardista del partido, que en Rusia, incluso antes de la Revolución, iba a anticipar el tránsito desde la manufactura a la «industria a gran escala», y que proporcionaría el objetivo estratégico del gobierno. Para Lenin, como para Marx, la relación entre la composición técnica del proletariado y la estrategia política recibía el nombre de «Comuna» o «Partido Comunista», y fue esta «comuna» o «partido» la que efectuó el reconocimiento de lo real y propuso una completa circulación entre la estrategia política (subversiva) y la organización (biopolítica) de las masas. El partido era la máquina que impulsaba la producción de subjetividad, o más bien, el utensilio empleado para producir subjetividad subversiva.

Por ello nuestra pregunta es la siguiente: para apoderarse del poder, ¿qué producción de subjetividad es posible para el actual proletariado inmaterial? O dicho de otra manera, si el contexto de la actual producción está constituido por la cooperación social del trabajo inmaterial, al que llamaremos el intelecto general, ¿cómo podemos construir el cuerpo subversivo de este «intelecto general», del cual la organización comunista sería la palanca, el punto de generación de nuevas corporeidades revolucionarias, la poderosa base de producción de subjetividad? En este punto entramos en el reino de «Lenin más allá de Lenin».

El cuerpo subversivo del *general intellect*

Es inevitable que introduzcamos este punto aquí casi en la forma de un paréntesis. Pero como sucede a veces en la argumentación socrática, semejante paréntesis puede proporcionar evidencias del propio concepto. Hay un capítulo famoso en los

Grundisse, en el que Marx parece construir una «historia natural» del capital (es decir una historia lineal, continua y necesaria), que evoluciona hacia el intelecto general y en la que éste es producto del desarrollo capitalista. Esta conclusión no carece de ambigüedades tanto para nosotros como para el propio Lenin (que evidentemente, aunque no estaba familiarizado con los *Grundisse*, tenía la lógica de la ruptura que exaltaba el pensamiento marxista y que vuelve imposible cualquier continuidad natural del desarrollo capitalista)[412]. En efecto, aparte de la ilusión objetivista que a menudo se encuentra en la crítica de la economía política, también para Marx las cosas son así: el desarrollo que genera el *general intellect* es, bajo su punto de vista, cualquier cosa menos natural. Por un lado, está repleto de vida (todas las fuerzas vitales de la producción y reproducción que forman el contexto biopolítico de la sociedad capitalista); por el otro, es intensamente contradictorio (el *general intellect* es de hecho no un mero producto de la lucha contra el trabajo asalariado, sino que también representa esa tendencia antropológica encarnada en el rechazo al trabajo). Finalmente también es el resultado revolucionado de la disminución tendencial de la tasa de beneficio capitalista.

Aquí nos encontramos en una situación completamente biopolítica. Esto es lo que une al Marx del intelecto general con Lenin y con nosotros mismos; el hecho de que todos nosotros, hombres y mujeres, todos somos actores en ese mundo de la producción que constituye la vida; de que somos en esencia la *carne* del desarrollo, la verdadera realidad del desarrollo capitalista, esta nueva carne en la que los poderes del conocimiento están inseparablemente mezclados con los de la producción, al igual que las actividades científicas, de la manera más singular y voluptuosa, están mezcladas con las pasiones. Pues bien, a este *bios* (o mejor a esta realidad biopolítica que caracterizó la revolución industrial posterior a 1968) algunos autores y *maîtres à penser* (quienes, cuando la noche se volvió más oscura, se declararon comunistas) escogieron llamarlo el cuerpo sin órganos [*corps sans organes*]. Yo continuaré llamándolo *carne*. Quizá tenga la fuerza necesaria para convertirse en un cuerpo y para formarse los órganos que necesita, pero solamente quizá. Para que ese acontecimiento se produzca se necesita un demiurgo, o más bien una vanguardia externa que pueda transformar esta carne en un cuerpo, el cuerpo del intelecto general. O quizá, como han sugerido otros autores, ¿podría ser que el cuerpo en devenir del intelecto general no venga articulado por la palabra que el propio intelecto general articula, de tal manera que el intelecto general se convierta en el demiurgo de su propio cuerpo?

Creo que no tenemos el poder de identificar qué camino tomar, solamente un auténtico movimiento de lucha sería capaz de decidirlo. De cualquier forma, lo que es cierto es que en términos de la maduración del intelecto general, debemos anticipar su experimentación. Solamente de esta manera, oponiendo a la historia natural del capital esas contradicciones indisolubles que Marx inventó, la genealogía del intelecto general se constituirá en una fuerza subversiva. Definir el cuerpo del

intelecto general es, de hecho, equivalente a afirmar el poder de los sujetos que lo pueblan, la violencia de la crisis que agita su ambigüedad, el choque de teleologías que lo atraviesan, y decidir nuestro lugar en este caos. Si decidimos que en el intelecto general el sujeto es poderoso porque es nómada y autónomo; que por ello las fuerzas de la cooperación triunfan sobre las del mercado; y que la teleología de la comuna predomina sobre el individuo privado, entonces habremos tomado una posición sobre la cuestión del cuerpo del intelecto general. Es una constitución que nace de una militancia de individuos basada en el trabajo inmaterial y cooperativo que han decidido vivir como una asociación subversiva.

Por ello encontramos la «biopolítica del leninismo» incrustada dentro de las nuevas contradicciones del «más allá de Lenin». Es con Lenin con quien decidimos hacer del cuerpo del intelecto general el sujeto de la organización de una nueva forma de vida.

Espacios y temporalidades

Sin embargo, «más allá de Lenin» no significa simplemente el reconocimiento de una nueva realidad y por ello un discurso renovado sobre la urgente necesidad de organización. También debe haber una determinación espacial y temporal de un proyecto de liberación. El cuerpo está constantemente ubicado, como si siempre existiera en este o aquel tiempo concreto. La producción de subjetividad, para que sea efectiva, requiere una determinación espacial y temporal. En el caso de Rusia —un espacio particular y un tiempo particular— para Lenin esta determinación será absoluta: ¡aquí y ahora, o nunca! Pero ¿qué espacio y tiempo están abiertos a la organización subversiva y a la posible revolución del proletariado inmaterial, que es «nómada» y autónomo?

Identificar la dimensión espacial de un nuevo proyecto leninista es una tarea que está llena de dificultades. Viviendo en el Imperio, sabemos que cualquier iniciativa revolucionaria que se limite a un espacio cerrado (aunque sea un gran Estado-nación) está condenada. Está claro que en nuestros días el único Palacio de Invierno reconocible que tenemos es la Casa Blanca, que debe admitirse, resulta difícil de atacar. Por otra parte, cuanto más se refuerza el poder imperial, más compleja y globalmente mejor integrada se vuelve su representación política. Aunque su cumbre pueda estar en Estados Unidos, el Imperio no es estadounidense, sino, por el contrario, es el del capital colectivo. A la inversa, reconocer que no hay otro espacio para el partido más que el internacional, es equivalente a decir una banalidad o algo totalmente innecesario. De hecho, para la renovación del leninismo deja de ser decisiva la reafirmación teórica de un punto particular donde se pueden multiplicar las fuerzas de la subversión. Lo que a nosotros nos interesa al considerar a «Lenin

más allá de Lenin» es identificar concretamente el punto de la cadena imperial donde puede ser posible forzar la realidad. Ahora bien, esto ya no es un punto débil ni lo volverá a ser nunca; por el contrario, será donde la resistencia, insurrección y la hegemonía del intelecto general, el poder constituyente del nuevo proletariado, sea más fuerte. Así, mientras la base formal del dispositivo revolucionario de producción de subjetividad sigue siendo lo internacional, en términos políticos y materiales concretos, ya no hay un espacio sino un lugar, no hay un horizonte sino un punto, el punto en el que el acontecimiento se hace posible.

Por ello, para el partido, el sujeto del espacio está subordinado a un *kairos* específico, el poder intempestivo de un acontecimiento. Esta es la flecha disparada por el *general intellect* en la que se reconoce como un cuerpo.

Por lo que respecta a la temporalidad del partido neoleninista en la era de la globalización posfordista, el discurso es en algunos aspectos análogo al que hemos realizado hasta ahora. Lo mismo sucede con el tiempo que con el espacio, las determinaciones se han desvanecido. La historia económica y política cada vez se vuelve más difícil de definir de acuerdo con secuencias rítmicas, mientras que el ciclo regular de alternancias entre épocas de explotación y periodos creativos de lucha de clases ha cambiado de manera que resulta irreconocible, al margen del hecho de que caracterizara un siglo entero, desde 1870 a 1970. Por ello, ¿qué temporalidad se otorga hoy en día al partido leninista sobre la que pueda tomar el control, utilizarla y transformarla? Aquí también los límites están extremadamente desdibujados: al igual que en el razonamiento sobre la cuestión de la espacialidad y del lugar, veíamos como el Estado-nación se había convertido en feudo del Imperio y cómo el hemisferio norte desarrollado y el hemisferio sur subdesarrollado se encontraban ahora el uno dentro del otro, entretejidos en el mismo destino, así también las temporalidades se han vuelto indistinguibles. Solamente un *kairos* específico permitirá surgir al cuerpo del intelecto general.

¿Pero qué significa realmente todo esto? Por lo que respecta a estas consideraciones no podemos llegar a ninguna conclusión teórica. Nunca como en este caso ha habido una necesidad mayor de una experimentación y una acción militante. Ya ha quedado bastante claro que el dispositivo leninista de intervención sobre un punto débil, en un momento crítico objetivamente determinado, resulta completamente ineficaz. Igualmente está claro que solamente donde la energía de la fuerza de trabajo inmaterial sea mayor que la de las fuerzas de la explotación capitalista, será posible un proyecto de liberación. La decisión anticapitalista se vuelve efectiva solamente donde la subjetividad es más fuerte, donde es capaz de originar una «guerra civil» contra el Imperio.

Dictadura sin soberanía o «democracia absoluta»

Llegados a este punto tenemos que admitir que nuestro razonamiento no ha sido tan convincente como se podría esperar de nuestra socrática apelación inicial. Aunque es cierto que para reafirmar la figura del partido leninista (que se implica a sí mismo en el poder y constituye la libertad mediante una decisión intempestiva y absoluta), hemos establecido varias premisas importantes (el surgimiento del *general intellect* y la posibilidad de darle cuerpo, la tendencia central del trabajo inmaterial, el fenómeno de la fuga y el nomadismo, la autonomía y la autovalorización que origina este contexto, y finalmente las contradicciones que marcan la relación entre globalización y el complejo entrelazado de sus dispositivos internos, con las fuerzas de la resistencia y la subversión), al mismo tiempo debemos reconocer que después de todo eso hemos fracasado en llegar a ninguna conclusión real. Si no podemos proporcionar un contenido a este cuadro, una determinación y un poder singular con el que llenarlo, al confiarnos al *kairos* corremos el riesgo de perder lo esencial. Porque, mientras que esta apelación al *kairos* puede dar forma a la producción de subjetividad, sin enunciados y contenidos subversivos, está terriblemente expuesta a caer en la pura tautología. Nuestra tarea, por lo tanto, es dotar de contenido al *kairos* del *general intellect*, alimentar su cuerpo revolucionario. Por lo tanto podemos preguntar, pues, ¿qué es lo que constituiría una decisión revolucionaria hoy en día? ¿Qué contenidos caracterizarían semejante decisión?

Para responder a estas preguntas primero debemos dar un pequeño rodeo. Debemos tener en la cabeza las limitaciones (que sin embargo constituyeron un enorme salto hacia delante respecto a la cultura manufacturera de la socialdemocracia rusa), del punto de vista leninista, cuya revolucionaria decisión al establecerse como poder constituyente, estaba en realidad documentada por un modelo concreto de industria: el modelo occidental y más específicamente el estadounidense. El desarrollo industrial moderno era el esqueleto en el armario teórico bolchevique. El modelo de gestión revolucionaria, o más bien el trabajo del pueblo ruso que lo constituía, venía determinado, y a largo plazo pervertido, por esa premisa.

Actualmente la situación ha cambiado de forma radical. Ya no hay una clase obrera que se lamente de la falta de un programa de gestión para la industria y la sociedad, dirigido o mediatizado por el Estado. Y aunque este proyecto fuera reactualizado no podría alcanzar la hegemonía sobre el proletariado o la intelectualidad de las masas; tampoco causaría ningún efecto sobre el poder capitalista, que se ha trasladado a otros niveles de mando (financieros, burocráticos, comunicativos). Por lo tanto, hoy en día, la decisión revolucionaria debe estar basada en un escenario constituyente completamente diferente: ya no se postula un eje de desarrollo industrial y/o económico preliminar; en vez de ello se propone el programa de una ciudad liberada, donde la industria se someta a las necesidades de la vida, la sociedad a la ciencia y el trabajo a la multitud. Aquí la decisión constituyente es la democracia de la multitud.

Y así llegamos a la conclusión de este ensayo. Lo que se requiere del partido es

un gran radicalismo capaz de arrastrar y transformar el movimiento en la práctica del poder constituyente. En la medida que anticipa la ley, el poder constituyente es siempre una forma de dictadura (pero hay dictaduras y dictaduras, la forma fascista no es la misma que la comunista, aunque no consideremos preferible la segunda a la primera). El hecho sigue siendo que la decisión política es siempre una cuestión de producción de subjetividad que a su vez implica la producción de cuerpos concretos, de masas y/o multitudes de cuerpos, por lo que cada subjetividad es necesariamente diferente de las otras.

Lo que nos interesa a nosotros en la actualidad es la subjetividad del intelecto general, que para transformar el mundo que lo rodea debe utilizar la fuerza, una fuerza que deberá ser organizada por el poder constituyente. Desde luego, este ejercicio del poder constituyente puede tener efectos positivos y negativos. No hay ninguna medida que podamos utilizar para decidir por adelantado el criterio de lo que crearán las multitudes. De cualquier forma, para no ser malinterpretados ni acusados de trabajar a favor de una dictadura indiscriminada, velada por un lenguaje hipócrita y que actualmente es más peligrosa que nunca por estar escondida en la vulgaridad de una esfera social gobernada por el consumo homogéneo, diremos que la dictadura que deseamos y que consideramos un tesoro de un Lenin redescubierto, también se puede denominar «democracia absoluta». Este es el término que Spinoza utilizaba para describir una forma de gobierno que la multitud ejercía sobre sí misma. Spinoza mostró un gran coraje al añadir el adjetivo «absoluta» a una de las formas equivalentes de gobierno que habían sido transmitidas por la filosofía antigua: monarquía contra tiranía, aristocracia contra oligarquía, democracia contra anarquía. Esto se debe a que la «democracia absoluta» de Spinoza no tiene nada que ver con la teoría de las formas de gobierno, por lo que merecía ser, y de hecho ha sido, cubierta de epítetos negativos. Sin embargo la «democracia absoluta» es un término particularmente apto para describir la invención de una nueva forma de libertad, o mejor, la producción de un pueblo «por llegar».

Pero si hay una razón fundamental que apoya nuestra propuesta de «democracia absoluta» es la constatación de que este término permanece (como consecuencia de la propia naturaleza de los espacios y de los tiempos de la posmodernidad) totalmente sin contaminar por el concepto moderno de soberanía. Por ello, a condición de que conozcamos su naturaleza biopolítica, debemos y podemos sacar el pensamiento de Lenin del universo moderno (el modelo industrial soberano) en el que ha residido durante tanto tiempo, y trasladar su decisión revolucionaria a una nueva producción de subjetividad comunista y autónoma dentro de las multitudes posmodernas.

17. Lenin y la hegemonía
Los sóviets, la clase obrera y el partido en la Revolución de 1905

ALAN SHANDRO

Los enfoques más reflexivos sobre el liderazgo lo entienden como una relación compleja entre el líder y los liderados. Si se consideran las obras sobre Lenin, el preeminente líder práctico del movimiento obrero marxista tendría poca importancia teórica a la hora de contribuir a un entendimiento del liderazgo. La tendencia predominante en estas obras sugiere que el concepto distintivo del partido de vanguardia que desarrolla Lenin, simplemente reasigna la representación revolucionaria de la clase obrera a una organización de vanguardia dirigida por intelectuales de procedencia burguesa. En esta clase de lectura, el proyecto de Lenin sería identificar un agente capaz de sustituir la supuesta incapacidad de la clase obrera para la actividad revolucionaria por una conciencia revolucionaria. Pero al situar la posición de Lenin en términos de las categorías de sus oponentes, esta lectura la identifica erróneamente. La tesis central de Lenin de que la conciencia socialdemócrata debe introducirse en el movimiento espontáneo de la clase obrera desde afuera podría reformularse ahora como la idea de que el movimiento obrero no puede, sin la intervención organizada de la teoría marxista en su lucha, generar una conciencia socialista revolucionaria[413]. Yo sostengo que el resultado de su tesis era reorganizar las categorías con las que los marxistas se podían aproximar al fenómeno del liderazgo y hacerlo de manera que produjera alguna adquisición conceptual sobre las complejas dinámicas de la relación entre dirigentes y masas.

La vanguardia y la conciencia socialista

Si se equipara el movimiento espontáneo de la clase obrera con la base económica y la conciencia socialdemócrata con la superestructura, la tesis de Lenin equivale a una inversión voluntarista de la primacía marxista de la base; la revolución deja de estar fundamentada en un análisis materialista de las relaciones de clase y se convierte en la expresión de la voluntad de los intelectuales revolucionarios comprometidos. Estas categorías proporcionan poco espacio conceptual para entender el fenómeno del liderazgo: la revolución se lleva a cabo *tanto* por la clase obrera *como* por el partido de vanguardia; *tanto* la espontaneidad de la clase obrera genera la

conciencia de su vocación revolucionaria, *como* la autoproclamada vanguardia de intelectuales revolucionarios sustituye a este proceso espontáneo. Situado en este contexto, el liderazgo sólo podría consistir en impartir la conciencia de una vocación revolucionaria. La política, por ello, se equipara efectivamente con la educación y la división política esencial se encuentra en saber si el educador respeta o no la autonomía del alumno.

Sin embargo, la tesis de Lenin resiste cualquier simple identificación de la distinción entre espontaneidad y conciencia con la que se produce entre base y superestructura. En el transcurso de su razonamiento, la vanguardia consciente acude tanto para fomentar el movimiento obrero espontáneo como para combatirlo. La aparente ambivalencia de este enunciado se encuentra en una valoración de la propia espontaneidad, tanto como embrión de la conciencia socialista como depósito de la ideología burguesa; una contradicción que Lenin expone detalladamente como sigue: «La clase obrera gravita espontáneamente hacia el socialismo; pero la ideología burguesa más extendida (y continua y variadamente reavivada) se impone no menos espontáneamente sobre el obrero en un grado aún mayor»[414]. El sentido marxista de su afirmación sólo se puede alcanzar examinando el proceso dialéctico por el cual la dominación ideológica de la burguesía se enfrenta a las tendencias socialistas espontáneas de la clase obrera.

Los términos del problema (espontaneidad frente a conciencia, espontaneidad burguesa frente a espontaneidad socialista) deben plantearse dentro de una dinámica de lucha. Esto requiere dos niveles de análisis. En el primero, se hace abstracción de la influencia de la ideología, esto es, de la «conciencia» sobre la lucha espontánea de las fuerzas sociales, una lucha caracterizada en términos de las relaciones sociales de producción. A este nivel los intereses de la clase obrera se muestran en conflicto irreconciliable con las relaciones sociales fundamentales del modo de producción capitalista, y por ello puede esperarse que en virtud de estas relaciones sociales los obreros graviten espontáneamente hacia la teoría marxista para explicar su situación y orientar su lucha. Pero Lenin sostiene que el movimiento espontáneo no solamente está determinado por la base socioeconómica de la lucha de clases. La afirmación de que

> los ideólogos (es decir, los dirigentes políticamente conscientes) no pueden desviar al movimiento del camino determinado por la interacción del medio con los elementos […] ignora la verdad elemental de que el elemento consciente *participa* en esta interacción y en la determinación del camino. En Europa los sindicatos católicos y monárquicos son también un resultado inevitable de la interacción del medio con los elementos, pero era la conciencia de curas y personajes como Zubatov, y no la de los socialistas, la que participaba en esa orientación[415].

Considerando esta «verdad elemental», Lenin analiza el movimiento espontáneo como el movimiento de la clase obrera, determinado no solamente por las relaciones de producción, sino también sometido a la influencia del aparato ideológico de la burguesía (los vehículos institucionales de ideas e información tales como partidos políticos, agencias gubernamentales, periódicos e iglesias, cuya actuación asume o acepta simplemente el dominio de los intereses capitalistas). Entendido en estos términos, el movimiento espontáneo es el que se enfrenta a la conciencia socialista de quien pretende ser la vanguardia del proletariado, dentro de su campo de acción pero fuera de su control. Lenin sitúa el dominio de la ideología burguesa solamente en este segundo y más concreto nivel del análisis; lo que se ve sujeto a esta dominación no es la clase obrera como tal, sino el despliegue espontáneo de su movimiento, esto es, el movimiento de la clase obrera considerado en abstracto de su vanguardia socialista revolucionaria, de aquellos intelectuales y obreros cuya actividad política está situada dentro de la teoría marxista, y que es, en este sentido, consciente.

Sobre estas premisas no hay necesidad de suponer que el dominio de la ideología burguesa es perfecto, o que los obreros son incapaces de oponer una resistencia espontánea, de desarrollar una lucha política o incluso de realizar innovaciones. La lógica de la lucha espontánea genera una dinámica a través de la cual la ideología burguesa y la experiencia del proletariado llegan a ser parcialmente constitutivas la una de la otra. La limitación de la lucha espontánea se encuentra no en una incapacidad absoluta del movimiento obrero para generar alguna forma particular de actividad política, sino en su incapacidad, en ausencia de la teoría marxista, de establecer una posición de independencia estratégica frente a sus adversarios. La tesis de Lenin sobre la conciencia desde afuera puede replantearse, por lo tanto, mediante las tres siguientes afirmaciones. Primera, el movimiento de la clase obrera no puede mantener su independencia estratégica sin llegar al reconocimiento de que sus intereses son irreconciliables con el conjunto del sistema sociopolítico organizado alrededor de la dominación de los intereses burgueses. Segundo, semejante reconocimiento implica que los intentos de reconciliar los intereses de la burguesía y del proletariado deben examinarse en el contexto de la crítica marxista de la economía política capitalista. De aquí resulta la tercera afirmación, este reconocimiento no resulta efectivo en la lucha de clases en ausencia de un liderazgo fundado en la teoría marxista. Una implicación que Lenin no saca inmediatamente es que la conciencia revolucionaria debe estar abierta a la habilidad no sólo de la burguesía, sino también del proletariado, para innovar espontáneamente en el curso de la lucha.

Este conjunto de premisas, que sostienen la tesis de la conciencia desde afuera, es necesario para concebir el proyecto político de una vanguardia marxista, como una intervención determinada dentro de una lógica compleja, desigual y contradictoria de la lucha por la hegemonía. Pero esto es precisamente lo que las circunstancias de la lucha de clases en la Rusia zarista exigían de los marxistas rusos. Mientras la

extensión de las relaciones sociales capitalistas erosionaba los fundamentos feudales y patriarcales del absolutismo, el crecimiento sin restricciones del capitalismo y las perspectivas del socialismo proletario convertían en un imperativo la profunda transformación democrática de las instituciones del zarismo. Pero la dependencia del Estado y de la financiación internacional que tenía la burguesía rusa, la convertían en un líder improbable de una revolución democrática consistente; la precoz fuerza del movimiento de la clase obrera hacía tentador un acuerdo político moderado entre la burguesía liberal y el sector más progresista de los terratenientes. Una profunda revolución democrático-burguesa parecía depender de la iniciativa política del proletariado. Pero esto no sólo requeriría una simple y directa polarización de las clases, sino la orquestación de una alianza democrático-revolucionaria de diversas fuerzas políticas y sociales. La lucha por el liderazgo, por la hegemonía en la revolución democrática, era por ello una lucha sobre la constitución y orientación política de sistemas alternativos de alianzas políticas.

La conciencia, tal como la concebía Lenin, tenía que entender reflexivamente el complejo y desigual proceso de la lucha por la hegemonía. Al centrarse en la contradicción entre la vanguardia consciente y el movimiento espontáneo de la clase obrera, la tesis de la conciencia desde afuera le permitía a Lenin, paradójicamente, situarse a sí mismo como teórico marxista y actor político dentro de la lucha de clases. Esta tesis asume una conceptualización de la lucha de clases en la que tanto la vanguardia consciente como el movimiento espontáneo de las masas son capaces de una acción efectiva y en algunas ocasiones innovadora; cada cual tiene diferentes e incluso contradictorios modos de acción, y para sostener una posición hegemónica en el proceso de la transformación revolucionaria se necesita una cierta conjunción e incluso «fusión» de ambos. La afirmación de que la conciencia socialista debe ser importada desde afuera al movimiento espontáneo no significa la sustitución de uno de los actores colectivos por el otro, sino que sirve para abrir un espacio conceptual en el que las relaciones entre dos actores diferentes, y por ello la compleja y contradictoria relación entre dirigentes y dirigidos, puede someterse a un examen crítico.

Examinando la respuesta que da Lenin al surgimiento de los sóviets en la Revolución de 1905, trazaré algunos de los contornos de ese espacio. Al hacerlo, sostendré que su postura con respecto al movimiento espontáneo de la clase obrera y los sóviets solamente tiene sentido en el contexto de la lógica político-estratégica de la lucha por la hegemonía que sustenta su tesis de la conciencia desde afuera. Los cambios en su postura no indican un abandono de esta tesis, sino que realmente dependen de ella. Al situar la exigencia del liderazgo en relación con la lógica de una lucha política por la hegemonía, que implica adversarios y aliados, líderes y masas, su análisis estratégico produjo una mayor apreciación y un entendimiento más efectivo de las dinámicas de la relación entre dirigentes y dirigidos, de la que ofrecía la principal alternativa disponible para el movimiento obrero ruso, la de sus

adversarios mencheviques en el ala moderada del POSDR. A continuación sugeriré que su postura en la lucha por la hegemonía del proletariado representa enfrentar la realidad de la diversidad del movimiento revolucionario de masas y las complejidades de la relación de liderazgo de manera más efectiva de lo que lo hace el influyente concepto posmarxista de «contrahegemonía».

Teoría y práctica de la revolución

La Guerra ruso-japonesa de 1904-1905 trajo a primer plano las tensiones que dominaban las estructuras políticas y sociales de la Rusia zarista. Siguiendo el ejemplo de la campaña de los intelectuales liberales para ampliar los límites de la libertad de expresión, el sacerdote Georgi Gapon encabezó una marcha de los trabajadores de San Petersburgo para presentar una petición al zar Nicolás para que atendiera sus agravios. La respuesta de las tropas zaristas abatiendo a tiros a cientos de manifestantes hizo que incluso para los trabajadores más retrasados la fe en el zar se hiciera pedazos. Se desató un proceso revolucionario salpicado por oleadas de huelgas políticas masivas, amotinamientos entre las tropas, toma de tierras, constantes desórdenes en el campo y concesiones de las autoridades seguidas de una brutal represión. Esta revolución cambiaría el terreno de la política en Rusia y el pensamiento político de Lenin se movió con ella. Pero cómo lo hizo es motivo de controversia. Lenin formularía la relación entre el movimiento espontáneo de la clase obrera y el partido de vanguardia en términos de alguna manera diferentes a los que había utilizado con anterioridad. Sorprendidos por un cambio en el énfasis, tono y formulación, un cierto número de autores han tratado de contraponer más o menos sistemáticamente al Lenin de la revolución democrática de masas de 1905 con el político del partido revolucionario de *¿Qué hacer?* Marcel Liebman, el más destacado de ellos, ha caracterizado este cambio como «la primera revuelta de Lenin […] contra el leninismo»[416]. Estos autores sostienen que Lenin, cautivado por la espontaneidad del proletariado, abandonaría su anterior falta de confianza en la espontaneidad del movimiento obrero. Sus llamamientos para una profunda democratización del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (POSDR), se supone que desmienten su anterior «concepción elitista del partido»[417]. La confianza anterior en los revolucionarios profesionales de la elite intelectual daría paso al entusiasmo por la afluencia de los trabajadores revolucionarios al partido, como un estimulante para mitigar el letargo burocrático de los miembros directivos. Mientras que la intervención en nombre del control centralizado desde arriba había parecido algo esencial durante la clandestinidad, a la luz de la realidad revolucionaria Lenin se convertiría en el portavoz de la iniciativa creativa desde abajo. La hipótesis anterior de que la revolución «debe ser necesariamente el trabajo de un grupo de vanguardia

en vez del producto de un partido de masas» ahora se cambiaría por el reconocimiento de los sóviets, organizaciones amplias del poder de las masas trabajadoras, como centros vitales de la actividad revolucionaria[418]. Por ello 1905 fue «una revolución que conmocionó una doctrina»[419].

Las reformulaciones de Lenin en 1905, ¿representan una inversión teórica o una simple adaptación de las herramientas analíticas disponibles a unas circunstancias que habían cambiado? La aproximación de Liebman no está bien diseñada para afrontar esta cuestión, ya que abstrae espontaneidad y conciencia, obreros e intelectuales, democracia y centralismo, partido y clase, etc., de su contexto en el pensamiento leninista sobre los problemas estratégicos de la revolución. Privados de su contexto, estos conceptos dejan de ocupar un determinado lugar en el proyecto marxista de Lenin centrado en entender teóricamente y transformar políticamente la compleja y cambiante constelación de fuerzas de clase; en vez de ello se presentan como un conjunto de distinciones esencialmente morales, cada uno de cuyos términos representa un valor opuesto, repetidos cambios de énfasis que simplemente sirven para representar el drama de un alma desgarrada entre las demandas de moralidades políticas conflictivas. Pero estos términos también pueden ser considerados a la luz de la orientación estratégica de Lenin hacia la lucha política, una orientación modelada por la consideración de que la identidad de las fuerzas políticas, los movimientos, las instituciones, las políticas, los problemas y las ideas no son un simple reflejo de la posición socioeconómica de clase de los actores, sino que responden igualmente a la conducta de los actores en la lucha, y por ello está siempre sujeta a una reevaluación en relación a la lógica y desarrollo de la propia lucha política (e ideológica). Utilizo la expresión «lógica político-estratégica de la lucha por la hegemonía» para denominar esta visión leninista, y sostengo que sin semejante concepto organizativo no es posible explicar ni el juego, ni los drásticos cambios de énfasis, ni el aprendizaje, ni el movimiento teórico real en el pensamiento político de Lenin.

Como señala Lenin, «no hay duda de que la revolución nos enseñará a nosotros y enseñará a las masas populares. Pero la cuestión a la que se enfrenta ahora un partido político militante es si nosotros seremos capaces de enseñar algo a la revolución»[420]. Algo nuevo se podría aprender de la revolución, y de las masas en el curso de la revolución, situándolas en un marco conceptual capaz de responder a las variaciones coyunturales del proceso revolucionario y, consecuentemente, de formular las preguntas adecuadas en cada momento. Presentar el mismo punto, de alguna manera paradójicamente, se debía a que Lenin estaba dispuesto a enseñar a la revolución algo que fuera capaz de aprender de ella, y así lo hizo. Al incorporar la experiencia de los movimientos revolucionarios espontáneos de obreros y campesinos a su análisis de la lógica político-estratégica de la lucha por la hegemonía, Lenin produciría una concepción marxista de la hegemonía del proletariado en la revolución democrático burguesa. Al hacerlo llegaría a entender de forma reflexiva su propio

marxismo situado en medio de la lucha por la hegemonía, y por ello a rectificar su descripción de la relación entre espontaneidad y conciencia. Esta rectificación no le lleva a abandonar la tesis de la conciencia desde afuera, sino, precisamente continuando con su lógica, a rectificar la lógica político-estratégica de la lucha por la hegemonía.

La respuesta de Lenin al movimiento campesino de 1905 no puede analizarse aquí en detalle, pero quizá hay un episodio que puede servir para mostrar que esa respuesta solamente puede entenderse en unión con la que da al movimiento espontáneo de la clase obrera. El congreso inaugural de la Unión de Campesinos Rusos, que se celebró en agosto de 1905, propuso enviar saludos a «nuestros hermanos los obreros, que desde hace tanto tiempo llevan derramando su sangre en la lucha por la libertad del pueblo». Pero cuando un delegado socialdemócrata intervino en la discusión afirmando que «sin los obreros de las fábricas, los campesinos no llegan a ninguna parte, se encontró con las protestas del auditorio que reclamaban que “por el contrario, sin los campesinos los obreros no pueden llegar a ninguna parte”»[421]. Aparentemente, la hegemonía proletaria no se ejercitaba por el hecho de afirmarla, incluso donde había una clara muestra de buena voluntad y de reconocimiento de intereses comunes. La sofisticación del análisis socioeconómico y del cálculo político marxista parecía un hilo demasiado fino, en términos histórico-materialistas, para poder aguantar la afirmación del liderazgo del proletariado en la revolución democrático burguesa. Incluso si la organización del POSDR hubiera respondido de manera fiable a esas cuestiones, seguiría sin estar en posición de llevar su perspectiva al medio rural. La hegemonía del proletariado se tenía que extender por medio de una red más extensa y más profundamente enraizada que el partido. Necesitaría una reevaluación del movimiento espontáneo de la clase obrera, una reevaluación ocasionada por el surgimiento de los sóviets.

El movimiento espontáneo y los sóviets

El ejemplo más destacado de la institución de los sóviets, el Sóviet de Diputados Obreros de San Petesburgo, surgió en el momento álgido de la huelga general de octubre. Los obreros de la capital estaban al corriente de la idea de representantes elegidos en las fábricas. Bajo una ley de 1903, se podían formar consejos de fábrica [*starosti*] entre candidatos nominados por los trabajadores para negociar sus reclamaciones; desde la huelga de enero se habían organizado comités de delegados en muchas fábricas, y en las postrimerías del Domingo Sangriento, los obreros tomaron parte en un proceso de elección en dos etapas para nombrar a los representantes en la frustrada Comisión Shidlovsky, que había creado el gobierno para investigar los motivos de las detenciones de obreros en las fábricas[422]. Además

de estas experiencias prácticas, los obreros habían asistido durante el verano los esfuerzos de los mencheviques para popularizar consignas a favor del «congreso de trabajadores» y del «autogobierno revolucionario»[423].

A medida que la oleada de huelgas llegaba a San Petersburgo se producía en muchas fábricas la elección espontánea de delegados. Cuando los mencheviques pusieron en marcha un comité obrero para dirigir la huelga general, y buscando ampliar su representación hacían campaña para la elección de un representante por cada quinientos trabajadores, lo hacían bajo la rúbrica del «autogobierno revolucionario». El Sóviet de los Diputados Obreros nació como un comité de huelga pero estaba animado por una visión política más amplia[424]. En respuesta a los imperativos prácticos de la huelga general, los sóviets empezaron a actuar como un «segundo gobierno», ocupándose de los asuntos de la vida diaria, dando instrucciones a las oficinas de correos, ferrocarriles e incluso a la policía[425]. El alcance del movimiento de huelga fue tal que, para poder atraerse a la oposición moderada al campo del orden y pacificar la situación, el zar se vio obligado a conceder libertades civiles, una asamblea representativa con poderes legislativos, a aceptar las responsabilidades de los ministerios y a aprobar el sufragio universal. Estas medidas no rompieron el ímpetu revolucionario de la clase obrera y los sóviets continuaron extendiéndose por la Rusia urbana. Al hacerse cargo de las preocupaciones diarias de las masas, ganaron la lealtad de un amplio estrato de trabajadores y se atrajeron la simpatía y el apoyo de sectores no proletarios de las ciudades. Reanudaron la huelga contra la represión del Estado y la ley marcial, a favor de la jornada de ocho horas y de un «gobierno del pueblo», e invadieron cada vez más las prerrogativas del Estado. De acuerdo con la lógica de una confrontación ilegal con el Estado zarista, empezaron a asumir una nueva dimensión como agentes de la insurrección y órganos de poder estatal revolucionario. Antes de que la autocracia pudiera restaurar su orden y desplegar sus fuerzas contra los levantamientos campesinos, tenía que acabar con las insurrecciones obreras en Moscú y en otras ciudades[426].

Cuando Lenin regresa del exilio a principios de noviembre, ya se habían definido los términos en que los socialdemócratas rusos, tanto mencheviques como bolcheviques, debatían el significado de los sóviets. Parte integrante de la nueva institución eran los lemas mencheviques del «autogobierno revolucionario» y del «congreso de trabajadores» que, a través de la temprana influencia de los mencheviques, habían llegado a formar parte de la propia concepción de los sóviets. Un plan para el autogobierno revolucionario llamaba a las organizaciones obreras a tomar la iniciativa y a organizar, de forma paralela a las elecciones oficiales a la Duma, un proceso electoral abierto a las masas. Esto haría que la presión de la opinión pública recayese sobre el electorado oficial, y los representantes del pueblo podrían, en un momento favorable, declararse en asamblea constituyente. Se alcanzara o no este «objetivo ideal», semejante campaña «organizaría el autogobierno revolucionario, que haría pedazos las cadenas de la legalidad zarista y pondría las

bases para el futuro triunfo de la revolución»[427]. La idea de un congreso obrero, como la presentaba el teórico menchevique P. B. Axelrod, iba a incorporarse a la propia actividad del proletariado. Este congreso estaría compuesto por delegados elegidos en asambleas de trabajadores, que «adoptarían las decisiones específicas referentes a las reclamaciones inmediatas así como un plan de acción de la clase obrera». Debatiría la postura que se debería adoptar respecto a «la caricatura de asamblea representativa que presentaba el gobierno», los términos apropiados sobre los que llegar a acuerdos con los estamentos liberal democráticos, la convocatoria de una asamblea constituyente y la clase de reformas económicas y políticas que se apoyarían en las elecciones a ese órgano, así como sobre otros temas de interés público. Para Axelrod la agitación política alrededor de esta idea «podría captar decenas de miles de trabajadores», una masa suficientemente grande en un periodo de revolución para «dotar al congreso, a sus decisiones y a la organización que pondría en marcha, de una tremenda autoridad, tanto entre las masas menos concienciadas del proletariado como a los ojos de los demócratas liberales». Incluso si el congreso no llegaba a fructificar, al contribuir a la «ilustración política de las masas trabajadoras, fortaleciendo su espíritu combativo y desarrollando su capacidad y disposición para defender con la fuerza sus justas demandas», semejante agitación podría ocasionar una sublevación[428].

Los mencheviques esperaban que semejantes propuestas proporcionaran un fórum para la propia actividad de la clase obrera, que podría culminar en la formación de un partido obrero de masas. Lo que fundamentalmente estaba en juego en la institución de los sóviets era la relación entre la clase obrera y su partido político, en lugar de una agenda política más inclusiva de la revolución democrática global. Los bolcheviques de San Petersburgo, incapaces de entender la nueva forma institucional en términos diferentes a los mencheviques, reaccionaron a la defensiva. Temerosos de que la influencia de una organización política amorfa, no socialista, pudiera socavar la evolución política de los obreros hacia la socialdemocracia, saludaron con recelos la formación de los sóviets. Su líder, Bogdanov, apoyó el presentar al sóviet un ultimátum: o se aceptaba el programa y liderazgo del POSDR o los bolcheviques se retirarían. Al final permanecieron en el sóviet con la vista puesta en corregir las tendencias espontáneas contrarias a los socialdemócratas y explicar las ideas del partido. Quizá, teniendo en cuenta las anteriores advertencias de Lenin en contra de las organizaciones políticas no partidistas que servían de conducto para la influencia burguesa sobre el proletariado, los bolcheviques pretendieron diferenciar entre la necesidad del sóviet como «órgano ejecutivo de la acción proletaria específica» del presuntoso «intento por su parte de convertirse en el líder político de la clase obrera»[429]. Pero para cuando se produjo la llegada de Lenin, sin embargo, el sóviet había finalizado «la acción específica del proletariado» para la que había sido formado y mostraba pocas señales de retirarse del campo de la acción política.

La intervención de Lenin

Vista desde la perspectiva del debate sobre el sóviet entre los mencheviques y los bolcheviques de San Petersburgo, la intervención de Lenin puede parecer inestable, ambivalente y en último término incoherente. Esta apariencia, en mi opinión, es la responsable de la invención de la supuesta «revuelta contra el leninismo» de Lenin. Pero, por el contrario, al situar el sóviet dentro del contexto de la lógica estratégica de la lucha por la hegemonía, Lenin fue capaz de concebirlo como un aparato para el ejercicio de la hegemonía del proletariado y con ello cambiar los términos del debate. Una vez que se reconoce este cambio, la cuestión de la «revuelta en contra del leninismo» simplemente se desploma. Examinando bajo esta luz la relación entre el movimiento espontáneo de la clase obrera y el partido marxista, se puede establecer la verdadera evolución de su pensamiento.

Con cautela, Lenin avanzaba su interpretación de la situación en una extensa carta, «Nuestra tarea y el Sóviet de los Diputados Obreros», enviada al consejo editorial de la revista bolchevique *Novaya Zhizn*, pero que no llegó a ser publicada. Después de comenzar como comité de huelga, el sóviet había asumido espontáneamente la característica de un centro de política revolucionaria, capaz de unificar «a todas las fuerzas genuinamente revolucionarias» y servir de medio para un levantamiento contra el Estado. Por consiguiente, había que considerarlo como «el embrión de un *gobierno revolucionario provisional*». Pero visto desde esta perspectiva, la composición amplia y no partidista del sóviet no era una desventaja. Por el contrario, «hemos estado hablando todo el tiempo de la necesidad de una alianza militante de los socialdemócratas y de los revolucionarios burgueses demócratas. Hemos estado hablando de ello y los trabajadores [al sacar adelante el sóviet] también lo han hecho». La cuestión sobre si era el sóviet o el partido el que debería conducir la lucha política estaba mal concebida: tanto el partido como un sóviet reorganizado eran igualmente necesarios. Incluso considerando el sóviet como «un centro revolucionario que proporciona el liderazgo político, no era una organización demasiado amplia, sino por el contrario demasiado estrecha». Debe constituir un gobierno revolucionario provisional y debe «reclutar con este fin la participación de nuevos diputados, no solamente obreros, sino […] de los marineros y soldados, […] del campesinado revolucionario, […] y de la intelectualidad revolucionaria burguesa»[430].

Esta apreciación del sóviet iba acompañada de un llamamiento para la reorganización del partido en consonancia con las nuevas, aunque precarias, condiciones de libertad política. Aunque debía mantenerse el aparato clandestino, el partido debía abrirse a los obreros socialdemócratas. Su iniciativa e inventiva tenían que sumarse a la tarea de diseñar nuevas formas de organización, legales y semilegales, más amplias y menos rígidas que los viejos círculos, y más accesibles

para los «típicos representantes de las masas». De acuerdo con esto, el partido debía adoptar prácticas democráticas, incluyendo la elección de delegados de base para el próximo congreso. Los trabajadores que se unieran al partido debían ser socialistas responsables o asequibles a la influencia socialdemócrata. «La clase obrera es instintiva y espontáneamente socialdemócrata, y más de diez años de trabajo realizado por los socialdemócratas ha producido un gran resultado para transformar su espontaneidad en conciencia». Los trabajadores, preferibles a los intelectuales a la hora de poner en práctica los principios, deben tomar en sus manos el tema de la unidad del partido[431].

En el análisis de Lenin, el sóviet figura no solamente como el organizador de la huelga general, sino también como una organización no partidista. Sin embargo, en los días en que realizaba esta afirmación, Lenin apoyaría la crítica bolchevique de las «organizaciones de clase no partidistas», al declarar «¡Abajo el apartidismo! El no partidismo ha sido siempre y en todas partes un arma y una consigna de la burguesía»[432]. Poco después declararía a los sóviets «no un parlamento obrero, un órgano de autogobierno del proletariado, ni un órgano de autogobierno en absoluto, sino una organización de lucha para alcanzar los objetivos finales»[433]. Había proclamado al sóviet tan necesario como el partido para proporcionar un liderazgo político al movimiento, y había señalado que el propio partido necesitaba revitalizarse mediante la influencia de los «representantes típicos de las masas». Sin embargo, al mismo tiempo advertía «que la necesidad de organización que los obreros sienten tan acuciantemente ahora», sin la intervención de los socialdemócratas, «encontrará su expresión en formas distorsionadas y peligrosas». Reconocía que allí donde el partido tendiera a la demagogia o se viera falto de un programa sólido, de conceptos tácticos y de experiencia organizativa, una llegada repentina de nuevos miembros, sin entrenamiento ni experiencia comprobada, podía ser una amenaza que provocara la disolución de la vanguardia consciente de la clase en las masas políticamente amorfas[434]. Aunque los obreros eran «instintiva y espontáneamente socialdemócratas», todavía era necesario contar con la «hostilidad contra la socialdemocracia entre las filas del proletariado», una hostilidad que a menudo tomaba la forma del apartidismo. La transformación en una clase del proletariado dependía del «crecimiento no sólo de su unidad, sino también de su *conciencia* política» y la transformación de «esta espontaneidad en conciencia» se seguía concibiendo en relación con la intervención de la vanguardia marxista en la lucha de clases espontánea[435].

Considerada en abstracto, fuera de la lógica de la lucha por la hegemonía, la respuesta de Lenin a los sóviets y al movimiento espontáneo de la clase obrera que los había originado, podría parecer que se desploma en una confusión de formulaciones conflictivas. Su discurso puede entonces ser divido entre los elementos que reflejan la realidad de la lucha de clases espontánea y los que marcan la resistencia del aparato bolchevique. Este procedimiento, que reduce el discurso de

Lenin a un campo de batalla entre fuerzas políticas contendientes, está sistemáticamente desarrollado por el historiador menchevique Solomon Schwarz, pero también está implícito en la interpretación de Liebman de la «rebelión doctrinal» de Lenin. Sin embargo, una vez que se examina la posición de Lenin sobre los sóviets, en el contexto de la lucha por la hegemonía, se convierte en algo superfluo.

Los sóviets y la lucha por la hegemonía

La disposición «instintiva y espontánea hacia la socialdemocracia» que Lenin atribuye a la clase obrera tras el triunfo de la huelga general no consistía en la persecución de objetivos específicamente socialistas. En un ensayo en el que explicaba el predominio de la ideología y las instituciones no partidistas en el movimiento revolucionario, caracterizaba «la lucha de los obreros hacia el socialismo y su alianza con el partido socialista […] [incluso] en las primeras etapas del movimiento», como consecuencia de «la especial posición que ocupa el proletariado en la sociedad capitalista». Al mismo tiempo afirma no obstante que si se examinan las peticiones, exigencias e instrucciones que surgían de las fábricas, talleres, regimientos y distritos de toda Rusia, se encontraría un predominio de «reivindicaciones de derechos elementales» más que de «reivindicaciones específicas de clase»; «las reivindicaciones auténticamente socialistas son algo todavía por llegar […] incluso el proletariado está llevando a cabo una revolución dentro de los límites de un programa mínimo, no de un programa máximo»[436]. Si el movimiento de la clase obrera era espontáneamente socialdemócrata, no lo era en virtud de su conciencia sino de su práctica, no en virtud de lo que pensaba sino de lo que hacía y cómo lo hacía. Para poder entender cómo era posible esto, la práctica del movimiento obrero espontáneo debe situarse en relación con la lucha entre dos caminos posibles de la revolución democrático-burguesa, el camino de la burguesía y los terratenientes y el camino del proletariado y los campesinos.

En primer lugar, la huelga general convirtió en inviable la Duma propuesta, provocando el deterioro del compromiso que ésta suponía entre el zar y la burguesía. La lucha revolucionaria de los obreros escapó por ello espontáneamente de la hegemonía estratégica de la burguesía liberal, por medio de su espíritu de lucha, su tenacidad y sus métodos «plebeyos», aunque todavía no de manera consciente y por ello no de manera duradera. Después de «la primera gran victoria de la revolución urbana», le correspondía al proletariado «ampliar y profundizar las bases de la revolución extendiéndolas a las áreas rurales […]. La guerra revolucionaria se diferencia de otras guerras en que obtiene sus principales reservas del campo de los antiguos aliados de su enemigo, de antiguos partidarios del zarismo, o del pueblo que obedecía al zarismo ciegamente. El triunfo de la huelga política de toda Rusia tendrá

una influencia mayor en la mente y en los corazones de los campesinos que las palabras confusas de cualquier ley o manifiesto»[437].

El movimiento espontáneo que llevó a la huelga general no solamente abrió la posibilidad de una decisiva transformación revolucionaria; también ilustró materialmente el ejercicio de la hegemonía por medio de la producción y/o imposición de *faits accomplis*, y de la hegemonía ideológica por medio de la generación y transmisión de conciencia, creencia y convicción. Presagiaba la hegemonía del proletariado como reorganizador del sistema de alianzas de las fuerzas políticas y sociales, no solamente desestabilizando las fuerzas del enemigo, sino también movilizando una incipiente coalición revolucionaria. La clase obrera era «espontáneamente socialdemócrata» en la medida en que su lucha espontánea era congruente con la orientación estratégica de la socialdemocracia rusa hacia la hegemonía del proletariado en la revolución democrático-burguesa.

Los sóviets surgidos en el curso de la huelga general, proporcionaban una forma institucional a través de la cual la alianza de los demócratas revolucionarios se podía realizar a escala de masas. Habida cuenta de que la independencia política del proletariado respecto a la burguesía liberal exigía su alianza con otros demócratas revolucionarios, especialmente con el campesinado, para poder realizar una meticulosa destrucción de las bases del zarismo, los sóviets constituían la forma por la cual «la marca de la independencia del proletariado» podía estamparse sobre el camino de la revolución. Aunque habían surgido del movimiento obrero, Lenin no los consideraba una organización exclusiva de los obreros. Realmente, lo que resultaba decisivo en su análisis era que, como modo de organización, los sóviets constituían una apertura a las masas de trabajadores y campesinos, intelectuales y pequeña burguesía, marineros y soldados, un terreno político donde podía tomar forma una coalición de demócratas revolucionarios. Como tal, y sólo como tal, representaban el embrión de un poder estatal democrático y revolucionario.

Esta valoración de los sóviets fue puntualmente formulada en una resolución bolchevique preparada para el Congreso de Unidad del POSDR de abril de 1906 y elaborada con más detalle en un escrito más amplio, «La victoria de los cadetes y las tareas del partido de los trabajadores», que se repartió entre los delegados del congreso. De acuerdo con esta resolución, los sóviets, que surgieron «espontáneamente en el curso de las masivas huelgas políticas, como organizaciones no partidistas, de las amplias masas de obreros», se transformaron necesariamente «al absorber a los elementos más revolucionarios de la pequeña burguesía […] en órganos de la lucha general revolucionaria»; el significado de formas de autoridad revolucionaria tan rudimentarias dependía por completo de la eficacia del movimiento en la insurrección[438]. Sin embargo, en el contexto de este movimiento, los «Sóviets de Obreros, Soldados, Ferroviarios y Campesinos» realmente eran nuevas formas de autoridad revolucionaria:

> Estos organismos fueron creados exclusivamente por los segmentos *revolucionarios* del pueblo; formados al margen de leyes y regulaciones, de una manera totalmente revolucionaria, como producto del genuino genio del pueblo, como manifestación de la actividad independiente del pueblo, que […] se estaba librando de sus viejos grilletes policíacos. Finalmente, a pesar de su carácter rudimentario, espontáneo, amorfo y de características difusas, eran realmente órganos de autoridad tanto en su composición como en su actividad […]. En cuanto a su carácter político y social, eran los rudimentos de la dictadura de los elementos revolucionarios del pueblo[439].

Establecidas en lucha contra el *ancien régime*, la autoridad de los sóviets y organizaciones afines no se derivaba de la fuerza de las armas, ni del poder del dinero, ni de los hábitos de obediencia a las instituciones consolidadas, sino de «la confianza de las grandes masas» y del reclutamiento de «todas las masas» en la práctica de gobierno. La nueva autoridad no envolvió sus actuaciones en el secreto, el ritual o en la profesión de conocimiento y experiencia: «No escondía nada, no tenía secretos ni regulaciones ni formalismos […]. Era una autoridad abierta a todos […] surgida directamente de las masas, un instrumento directo e inmediato de las masas populares, de su voluntad». Habida cuenta de que las masas también incluían a aquellos que habían estado atemorizados por la represión, estaban degradadas por la ideología, los hábitos o los prejuicios, o simplemente tendían a una ignorante indiferencia, la autoridad revolucionaria de los sóviets no estaba ejercida por todo el pueblo, sino por «el pueblo revolucionario». Este último, sin embargo, explicaba pacientemente las razones de sus actos y «de buena gana reclutaba a *todo* el pueblo no sólo para “administrar” el Estado, sino también para dirigirlo, y especialmente para participar en la organización del mismo»[440]. La nueva autoridad no constituía tan sólo un Estado embrión, sino un embrión de anti-Estado. Esta implicación no se había hecho aún evidente, pero aparecía una cierta disolución de la oposición entre la sociedad y el aparato político, entre el pueblo y la organización del poder del Estado. Los sóviets proporcionaban una forma institucional en la que las luchas sociales, económicas y culturales de las masas, de obreros y campesinos, podían combinarse con la lucha revolucionaria por el poder político, amplificándose recíprocamente y reforzándose entre ellas.

¿Autogobierno o hegemonía revolucionaria?

Adecuadamente comprendida, la crítica de Lenin al «autogobierno revolucionario», al «congreso de trabajadores», y al principio del apartidismo, no sólo contradice su análisis de los sóviets en 1905-1906, sino que surge lógicamente

de él. Invocar el tema del «autogobierno revolucionario» para caracterizar a los sóviets, era invocar la orientación política de aquellos, como los mencheviques, que le daban validez. Para Lenin, ellos simplemente yuxtaponían el ejercicio del «autogobierno revolucionario» con la cooperación en las ceremonias del gobierno zarista, sin una orientación estratégica sobre lo inevitable de la represión contrarrevolucionaria. Por ello, concebido al margen de la lógica de la lucha por la hegemonía, el «autogobierno» representaba una negación de la necesidad de organizar la insurrección revolucionaria o por lo menos un rechazo a tomar la iniciativa sobre ella. En este contexto no señala un llamamiento a favor de la dictadura del pueblo revolucionario, sino que la subordina a un experimento de pedagogía política. Este era el blanco de las críticas de Lenin.

Lo mismo sucede *a fortiori* con formulaciones tales como «parlamento del trabajo» y «congreso de los trabajadores», que cargaban con la desventaja adicional de identificar a los sóviets como organizaciones no partidistas de la clase obrera. Enmarcados de esa manera, los sóviets excluirían a las masas no proletarias y desvalorizarían el papel del partido socialdemócrata. La estructura no partidista de los sóviets era esencial para el análisis de Lenin, precisamente porque proporcionaba un terreno político en el que podía formarse una coalición del proletariado, la pequeña burguesía y las masas campesinas. El no partidismo indudablemente era un principio burgués, pero en la medida que el proceso revolucionario exigía una alianza de los obreros con los demócratas burgueses, dejaba de ser un inconveniente para ser un valor activo. Para poder mantener la independencia política de la clase obrera, el liderazgo del partido socialdemócrata resultaba esencial, y por paradójico que pueda parecer, este liderazgo se ejercía orquestando una alianza de clases alrededor de la organización de una insurrección revolucionaria y, en consecuencia, desvelando la confusión estratégica que representaba la idea de un «congreso de trabajadores».

Como se demostró con el surgimiento de los sóviets, la inclinación socialdemócrata espontánea de la lucha obrera era algo más que simple receptividad a las lecciones políticas del análisis de clase marxista. Los obreros no se habían limitado simplemente a poner en práctica los consejos proporcionados por la teoría marxista; se habían mostrado ellos mismos capaces de innovación política y al hacerlo habían generado una solución en la práctica a un problema clave en la teoría. Pero lo que habían realizado a la manera socialdemócrata, había sido producto de la espontaneidad, no de la conciencia. Fue Lenin quien, al situar sus innovaciones en el contexto de la lógica político-estratégica de la lucha por la hegemonía, proporcionó la teoría de su práctica. ¿Qué había hecho exactamente la clase obrera? No solamente había trastornado momentáneamente la hegemonía de la burguesía liberal y adquirido experiencia política; había levantado una nueva forma institucional a través de la cual las diversas fuerzas democráticas revolucionarias podían engranarse entre sí en una coalición de masas, la alianza de obreros y campesinos, y asumir el poder del Estado. Así quedaba demostrada su propia aptitud para ejercer la hegemonía en la revolución

democrático-burguesa.

Este potencial hegemónico del sóviet como organización podía mantenerse solamente a través de una acción conforme a la lógica político-estratégica de la lucha por la hegemonía. Por ello necesitaba, por un lado, desarrollar una fuerza armada para hacer frente y derrotar a la violencia de la contrarrevolución y, por otro, desarrollar un análisis marxista para controlar las diversas coyunturas de la lucha política y contener el nacimiento de la confusión ideológica. El sóviet no podía convertir en superflua la intervención de la vanguardia marxista, pero ellos y formas similares de organización habían llegado a encarnar un aspecto de la lucha por la hegemonía del proletariado, que no era un requisito menor. Al desplazar las formas convencionales que daban a la política su forma y textura, los sóviets reorganizaron el espacio de la vida política; al abrir el proceso de toma de decisiones políticas al escrutinio de las masas populares, las animaron para que entraran en la política; al fusionar las quejas y exigencias sociales, económicas y culturales en su asalto al régimen autocrático, ampliaron palpablemente el abanico de la lucha política; al saltarse las formalidades que obstaculizaban el camino de la participación en la lucha, facilitaron la confluencia de las fuerzas populares con toda su contradictoria diversidad. De todas estas maneras, reestructuraron el terreno de la lucha política sobre ejes que permitían al partido marxista de vanguardia perseguir de forma más efectiva el proyecto político de la hegemonía del proletariado. Con esta transformación del terreno de lucha, la institución de los sóviets representaba una conexión entre la idea de la hegemonía del proletariado como proyecto de partido, y la inscripción material de la hegemonía del proletariado en el camino de la revolución democrático-burguesa. Al teorizar los sóviets en este contexto, Lenin podía reunir una concepción histórico materialista coherente de la hegemonía del proletariado.

Algunos años después, recurriría, sin hacer referencia explicita a los sóviets, a una metáfora espacial para definir la idea de la hegemonía del proletariado:

> Aquel que confina la clase a un terreno cuyos límites, formas y contornos vienen determinados o permitidos por los liberales, no entiende las tareas de la clase. Las tareas de la clase solamente las entiende el que dirige su atención (conciencia, actividad práctica, etc.) a la necesidad de reconstruir este terreno, sus formas, contornos, para extenderlo más allá de los límites autorizados por los liberales. […]. La diferencia entre las dos formulaciones […] es que la primera *excluye* la idea de «hegemonía» de la clase obrera, mientras que la segunda de manera deliberada define la propia idea[441].

La lógica político-estratégica de la lucha por la hegemonía estaba basada en la lucha de clases sociales. Dictaba la preparación para el conflicto armado, la disposición para desplegar las artes de la insurrección. Involucraba una batalla de ideas, disputada con la ciencia del análisis marxista y el arte de la persuasión. Pero no

podía desconectarse de la lucha sobre la verdadera forma, contorno y dimensión del campo de batalla. Esta lucha podía librarse de manera consciente de acuerdo con las artes organizativas, pero muy a menudo surgiría espontáneamente, producto de variaciones súbitas o desafíos a convenciones establecidas cuya relevancia se ve reforzada o transformada, de maneras nunca vistas, por el puro peso de la implicación del pueblo. Las convenciones que dictan las expectativas que cada uno de los actores políticos tiene sobre los demás, desplegadas en el medio material de la política, dan forma a un terreno para la acción que, pese a estar sujeto a cambios a manos de los mismos implicados, también ofrece varias posibilidades para la acción y ejerce un tipo de restricción estructural sobre los planes de los actores. Este terreno al que llegan los actores individuales, como los jugadores de béisbol que tienen que adaptarse a la idiosincrasia del estadio, no es exactamente el de la persuasión ni el de la coacción, sino más bien la fuerza de las circunstancias. Por ello el ejercicio de la hegemonía se haría patente no sólo como el consentimiento a la persuasión o el miedo a la coacción, sino también como la adaptación a las circunstancias. El movimiento espontáneo de la clase obrera había transformado mediante la creación de los sóviets las circunstancias de la acción política. Algunas restricciones se volvieron más relevantes y otras menos, algunas posibilidades más reales y otras menos, algunas amenazas más plausibles y otras menos, algunos argumentos más persuasivos y otros menos. Al reconstruir el terreno político, la creación de los sóviets permitía y/o exigía a los actores, no sólo a los propios obreros sino también a campesinos, soldados, marineros, empleados, intelectuales (y por supuesto a los terratenientes y a la burguesía), reorientarse en relación con la lucha política de la clase obrera por la hegemonía en la revolución democrático burguesa.

Teoría y práctica de la hegemonía

Aplicando la lógica político-estratégica de la lucha por la hegemonía al análisis de los movimientos revolucionarios espontáneos de campesinos y obreros, Lenin fue capaz de dotar al proyecto de la hegemonía del proletariado de una orientación más concreta. Antes de la revolución había descrito el ejercicio de la hegemonía con la analogía de una tribuna del pueblo, cuya función era articular todas y cada una de sus quejas contra el régimen; este papel universal se conserva, pero el surgimiento de un movimiento campesino revolucionario hacía necesario que la hegemonía tuviera la forma específica de una alianza entre la clase obrera y los campesinos. Anteriormente la hegemonía aparecía como una clase de influencia generalizada del proletariado, susceptible de ser confundida en la práctica con la mera difusión de la propaganda del partido; pero con el surgimiento de una forma institucional, el sóviet, capaz de establecer la alianza de obreros y campesinos y de ejercer de manera revolucionaria

el poder del Estado, la hegemonía podía concebirse concretamente, de modo que integrase la acción de masas de la clase obrera.

La lógica político-estratégica que actuaba en el análisis político de Lenin pedía receptividad a las variaciones coyunturales de la lucha de clases. Esto otorgaba un carácter reflexivo a la instancia teórica, lo que permitió a Lenin que la experiencia práctica de los movimientos espontáneos se ocupara de un vacío de la teoría marxista. La idea de la propia actividad del proletariado, que formaba la esencia del concepto menchevique de hegemonía, se adaptaba en un sentido bien diferente. Conforme a los límites de cualquier situación se manifestaba de forma diferente, de acuerdo con la variación de las circunstancias de la lucha de clases. Sin embargo, cualquiera que fuera la forma que asumía, al no estar situada nunca la actividad propia de la clase obrera en relación a la lógica estratégica de la lucha por la hegemonía, lo que la caracterizaba era que prefiguraba el objetivo socialista, lo situaba en la intención. En este sentido no había distancia entre la teoría y la realidad, ningún vacío teórico, pero tampoco ninguna posibilidad de crecimiento teórico. La forma de actividad propia adecuada a una situación determinada se tendría que desarrollar espontáneamente en forma *ad hoc*. El llamamiento a la actividad propia del proletariado se ajustaría al terreno de lucha impuesto por la derrota de la revolución, y en vez de combatir los límites de este terreno, los mencheviques permitirían que el aparato ilegal del partido quedara en desuso y en mal estado. En el mapa estratégico de Lenin, los mencheviques siempre habían aparecido como la vía para la hegemonía de la burguesía liberal, pero esto, afirmaba, conducía al abandono del auténtico proyecto de hegemonía proletaria en la revolución democrático-burguesa. Los mencheviques abandonarían progresivamente el lenguaje de la hegemonía. Pero nunca habían mantenido, y por ello no podían abandonar, el concepto de hegemonía de la manera que Lenin lo había utilizado.

Desde el punto de vista de Lenin, el discurso menchevique de la hegemonía podía caracterizarse más exactamente, como otra simple forma de inserción subalterna dentro del despliegue de la hegemonía burguesa. Y desde esa óptica, el análisis que hacían los mencheviques de los sóviets como órganos de autogobierno de los trabajadores presenta una curiosa similitud con la discusión sobre hegemonía y contrahegemonía del «posmarxismo» contemporáneo[442]. De la misma manera que el autogobierno menchevique no significa una lucha para derrocar al poder autocrático del Estado, sino un fórum donde los trabajadores pueden educarse políticamente a sí mismos, un invernadero resguardado del poder del Estado, la contrahegemonía posmarxista no significa un proyecto de reconstrucción, sobre nuevos esquemas y bajo un nuevo liderazgo, del orden social burgués, sino una crítica de cualquier proyecto de hegemonía como una arrogante afirmación para descartar la diversidad innovadora del proceso de autodefinición individual y con ello «coser» el orden social. Ciertamente, la propia sustitución del término de Lenin (y de Gramsci) de «hegemonía proletaria» por el de «contrahegemonía», sugiere que la

alternativa al gobierno de la burguesía no es en absoluto un orden social, sino un universo de individuos definidos autónomamente. La sardónica declaración de Marx en la «Crítica al programa de Gotha» de que la burguesía tenía buenas razones para atribuir un «poder creativo sobrenatural» al trabajo[443], sugiere de cualquier forma que, de la misma manera que uno no puede simplemente producirse a sí mismo, tampoco puede simplemente definirse a sí mismo. Uno siempre se encuentra a sí mismo en un contexto y por ello uno está definido siempre y en cada momento, incluso si los términos en los que uno es entendido y/o entiende son objeto de impuganación. En una sociedad de clases el material disponible para el arduo trabajo de transformar contextos y redefinir proyectos, aspiraciones e identidades políticos, viene proporcionado por el movimiento histórico de la lucha de clases y en este contexto las relaciones sociales, políticas e ideológicas del capital no representan un simple telón de fondo estático en el que trabajadores e intelectuales revolucionarios luchan por dar forma a un proyecto socialista: de la misma manera que en el transcurso de sus luchas los obreros producen innovaciones espontáneas, la clase dirigente innova a través de sus representantes políticos e ideológicos, en respuesta a las luchas de la clase obrera. El proceso de sacar adelante un proyecto socialista, de elaborar la autodefinición política del movimiento de la clase obrera, tiene inevitable y activamente presente al adversario. Hacer consideraciones sin tener esto presente es aceptar como dados los contornos del terreno político y por ello asumir, en los mismos términos de la propia lucha contrahegemónica, la posición de subalterno. Estrictamente hablando, supone convertir el liderazgo político en algo impensable.

El persistente rechazo de Lenin a equiparar la política con la pedagogía establece, por el contrario, un campo conceptual que abre al análisis los matices de la relación de liderazgo. Parte del liderazgo es la educación política de los liderados, pero solamente una parte; las masas y la vanguardia actúan de manera diferente dentro de la lucha de clases, potencialmente de forma complementaria, pero algunas veces de forma opuesta. El peso de los individuos organizados puestos en movimiento, de las masas, puede llevar a la aparición de fuerzas políticas, de posibilidades y de posiciones imprevistas. Pero una posición por la que se apuesta hoy, siempre puede ser invertida y transformada mañana, de acuerdo con el cálculo estratégico del adversario. Por ello la lucha por la hegemonía supone la habilidad para adaptarse a los cambios de las coyunturas de la lucha política, de combinar la apreciación de las fuerzas subyacentes que dan forma a la lógica de la lucha con la apertura a las maneras en que los diferentes actores, vanguardia y masas, adversarios y aliados, pueden innovar en la lucha. El liderazgo en la lucha de clases exige, pues, una vanguardia consciente que sea sensible a las luchas de las masas y dispuesta, cuando es necesario, a contraponer su análisis político al movimiento espontáneo. Se podría objetar que esta oposición entre dirigentes y dirigidos proporciona simplemente una racionalidad sofisticada para la dictadura de la minoría. Pero esta objeción sería convincente sólo si los conceptos y distinciones que forman la aproximación de

Lenin al liderazgo no permitieran un análisis superior de la lógica de la lucha de clases. La cuestión de la verdad del análisis es, en este sentido, inevitable. Y si el análisis de Lenin arroja luz sobre la lógica y las dinámicas de los movimientos de masas, entonces la verdadera cuestión es la que planteaba Gramsci: «En la formación de los líderes hay una premisa fundamental, ¿la intención es que siempre deberá haber dirigentes y dirigidos, o el objetivo es crear las condiciones para que esta división deje de ser necesaria?»[444].

Colaboradores

Kevin B. Anderson enseña Ciencias Políticas en la Purdue University, Indiana. Es autor de *Lenin, Hegel and Western Marxism* (1995) y coeditor, con Janet Afary, de *Foucault and the Iranian Revolution* (2005).

Alain Badiou enseña Filosofía en la École Normale Supérieure de París. Sus últimas publicaciones incluyen *Logiques des mondes* (2006), y en inglés, *Being and Event* (2006) e *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy* (2005).

Daniel Bensaïd enseñaba Filosofía en la Universidad de California Irvine. Sus últimas publicaciones incluyen *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship* (2003) y *L'Europe, l'Amerique, la guerre. Réflections sur la médiation européenne* (2005). Falleció en París en enero de 2010.

Sebastian Budgen es miembro del consejo editorial de la revista *Historical Materialism*.

Alex Callinicos es catedrático de Estudios europeos en el King's College de Londres. Sus últimas publicaciones incluyen *Resources of Critique* (2006) y *The New Mandarins of American Power* (2004).

Terry Eagleton enseña Teoría de la cultura en la Universidad de Manchester. Sus últimas publicaciones incluyen *Holy Terror* (2005) y *Myths of Power. A Marxist Study of the Brontës* (2005). En Akal ha publicado *La novela inglesa* (2009).

Frederic Jameson enseña Literatura comparada en la Duke University. Sus últimas publicaciones incluyen *A Singular Modernity* (2002) y *Archaeologies of the Future* (2005) [ed. cast.: *Arqueologías del futuro*, Akal, 2009].

Stathis Kouvelakis enseña Teoría política en el King's College de Londres. Es autor de *Philosophy and Revolution. From Kant to Marx* (2003) y coeditor, con Vincent Charbonnier, de *Sartre, Lukács, Althusser. Des marxistes en philosophie* (2005).

Georges Labica era profesor emérito de Filosofía en la Universidad de París 10. Fue editor de *Dicctionnaire Critique du Marxisme* (2001) y autor de *Démocratie et revolution* (2004). Murió en febrero de 2009 en Saint-

Ciermain.

Sylvain Lazarus enseña Antropología en la Universidad de París 6. Es autor de *L'anthropologie du nom* (1998) y editor de *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser* (1993).

Jean-Jacques Lecercle enseña Lingüística en la Universidad de París 10. Sus últimas publicaciones incluyen *Marxism and the Philosophy of Language* (2006) y *The Force of Language* (2005).

Lars T. Lih ha enseñado en la Duke University y en el Wellesley College. Actualmente es un intelectual independiente que reside en Montreal. Es autor de *Lenin Rediscovered. «What Is to Be Done?» in Context* (2006).

Domenico Losurdo enseña Filosofía en la Universidad de Urbino. Sus últimas publicaciones incluyen *Nietzsche, il ribelle aristocratico* (2002), *Hegel and the Freedom of the Moderns* (2004) y *Heidegger and the Ideology of War* (2001).

Savas Michael-Matsas es un escritor y erudito independiente que reside en Atenas. Es autor de *Forms of the Messianic* (2006) y *Forms of the Wandering* (2004), ambas en griego.

Antonio Negri ha enseñado Filosofía y Ciencias Políticas en las universidades de Padua y París 8. Sus últimas publicaciones incluyen *Multitude* (2006), *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-first Century* (2005) y *Books for Burning. Between Civil War and Democracy in 1970s Italy* (2005). En Akal ha publicado, entre otros, *Spinoza subversivo* (2000), *La forma-Estado* (2003), *Fábricas del sujeto* (2006) y *Descartes político* (2008).

Alan Shandro enseña Ciencias Políticas en la Laurentian University, Canadá.

Slavoj Žižek es investigador en el Institute for Social Studies de Ljubljana, Eslovenia. Sus últimas publicaciones incluyen *The Parallax View* (2006), *Interrogating the Real* (2006) e *Iraq. The Borrowed Kettle* (2005). En Akal ha publicado *Repetir Lenin* (2004), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005) y, como editor, *Lacan y los interlocutores mudos* (2010).

Notas

[1] V. I. Lenin, «The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky» [1918], *Collected Works* XXVIII, Moscú, Progress Publishers, 1974, p. 269 [ed. cast.: «Contra el revisionismo. La revolución proletaria y el renegado Kautsky», en *Obras completas*, Madrid, Akal, 1976; *Obras escogidas*, 3 vols., Moscú, Editorial Progreso, 1985]. <<

[2] Orlando Figes, *A People's Tragedy*, Londres, Jonathan Cape, 1996 [ed. cast.: *La revolución rusa: la tragedia de un pueblo*, Barcelona, Edhasa, 2000]. Por poner algunos ejemplos evidentes, *El desarrollo del capitalismo en Rusia* se publicó en 1899 y no en 1893 (p. 164); Lenin solamente abandonó la idea de que la Revolución rusa tenía que atravesar una etapa burguesa en abril de 1917 y no después de la Revolución de 1905 como afirma Figes (p. 211); y el Tratado de Brest-Litovsk no representó la adopción de Lenin de la doctrina del «socialismo en un solo país»: incluso la muy crítica biografía de Robert Service deja claro que Lenin permaneció hasta su muerte fiel al objetivo de la revolución socialista internacional. <<

[3] Robert Service, *Lenin. A Biography*, Londres, Macmillan, 2000, pp. 195-196 [ed. cast.: *Lenin. Una biografía*, Madrid, Siglo XXI, 2001]. <<

[4] *Ibid*., pp. 363-364. <<

[5] Naomi Klein, «The Vision Thing», *The Nation*, 10 de julio de 2000. Klein hace una defensa bastante equilibrada y juiciosa de las formas descentralizadas de organización. <<

[6] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Londres, Verso, 1999, pp. 236, 377 [ed. cast.: *El espinoso sujeto*, Barcelona, Paidós, 2000]; «When the Party Commits Suicide», *New Left Review* I/238 (1999), pp. 26-47 [ed. cast.: «Cuando el Partido se suicida», *NLR* 2, (mayo-junio de 2000)]; «Georg Lukács as the Philosopher of Leninism», en G. Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness*, Londres, Verso, 2000. Cualquiera de las obras de Žižek hace una valoración similar del leninismo. <<

[7] Max Weber, *Political Writings*, Lassman y Ronald Speirs (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 359-360 [ed. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007]. <<

[8] Perry Anderson, «Max Weber and Ernest Gellner. Science, Politics, Enchantment», *A Zone of Engagement*, Londres, Verso, 1992, pp. 182-187 [ed. cast.: *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998]. Anderson ofrece un excelente epílogo y una lectura crítica de «La política como vocación» y de su complemento «La ciencia como vocación». <<

[9] M. Weber, *Political Writings*, cit., pp. 365, 367. <<



[10] Wilhelm Hennis, *Max Weber*, Londres, Allen y Unwin, 1988, p. 246, n. 45. Henin recoge esta carta del 4 de agosto de 1908 (la traducción está modificada). <<

[11] M. Weber, *Political Writings*, cit., p. 360. <<

[12] *Ibid*., p. 367. <<

[13] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Londres, Heinemann, 1984, vol. I [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1981]; A. Callinicos, *Social Theory*, Cambridge, Polity Press, 1999, cap. 7. Ambas obras profundizan en la discusión del papel de la razón en el pensamiento de Weber. <<

[14] P. Anderson, «Max Weber and Ernest Gellner», cit., p. 189. <<

[15] R. Service, *Lenin*, cit., pp. 410-411. <<

[16] Tony Cliff, *Lenin*, Londres, Pluto Press, 1975-1979, 4 vols.; Marcel Liebman, *Leninism under Lenin*, Londres, Jonathan Cape, 1975 [ed. cast.: *El leninismo bajo Lenin*, México, Grijalbo, 1979]; Neil Harding, *Lenin's Political Thought*, Londres, Macmillan, 1977, 1981, 2 vols. <<

[17] V. I. Lenin, «Our Revolution (Apropos of N. Sukhanov's Notes)» [Nuestra Revolución (A propósito de las notas sobre Sukhanov)] [1923], *Selected Works*, Londres, Lawrence y Wishart, 1969, p. 698; Hans Delbrück, *History of the Art of War*, Westport (CT), Greenwood Press, 1985, 4, p. 409. Lo que realmente dijo Napoleón fue algo muy diferente: «*On s'engage partout et après on voit*» (énfasis añadido). <<

[18] V. I. Lenin, *Between the Two Revolutions* [1917], Moscú, Progress Publishers, 1971, p. 11 [ed. cast.: *Entre dos revoluciones*, Moscú, Editorial Progreso, 1974]. <<

[19] *Ibid*., pp. 13, 16. <<

[20] Louis Althusser, *For Marx* [1965], Londres, Allen Lane, 1969, cap. 2 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI, 1968]. <<

[21] V. I. Lenin, *What Is to be Done?* [1902], *Collected Works* V, Moscú, Progress Publishers, 1961, p. 502 [ed. cast.: *¿Qué hacer?*, Madrid, Akal, 1975]. <<

[22] V. I. Lenin, *Between the Two Revolutions*, cit., p. 18. <<

[23] *Ibid*., p. 506; Alexander Rabinowitch, *The Bolsheviks Come to Power*, Londres, New Left, 1976. <<

[24] Moshe Lewin, *Lenin’s Last Struggle*, Londres, Pluto Press, 1974. <<



[25] Véase la discusión sobre decisionismo que hago en mi reseña sobre la obra de S. Žižek, *The Ticklish Subject*, en *Historical Materialism* 8 (2001), pp. 373-403. <<

[26] Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1986. Lukes proporciona un práctico estudio general. <<

[27] Leon Trotsky *et al.*, *Their Morals and Ours*, Nueva York, Merit Publishers, 1973, p. 48 [ed. cast.: *Su moral y la nuestra*, Barcelona, Fontamara, 1978]. <<

[28] S. Lukes, *Marxism and Morality*, cit., p. 137. <<

[29] Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror* [1947], Boston, Beacon Press, 1969, p. 31. <<

[30] *Ibid*., p. 90. Especialmente los capítulos 1 y 2, «Bujarin y la ambigüedad de la historia» y «El racionalismo de Trotsky». Lo que hace de este argumento algo más que una simple apología estalinista es, en primer lugar, la diferencia entre la filosofía de la historia, hegeliana de izquierdas, de Merleau-Ponty y el marxismo leninismo ortodoxo. En segundo lugar, su rechazo de la intencionalidad de la supuesta traición de Bujarin y del resto de los acusados; y, en tercero, el reconocimiento de la discrepancia entre el sistema estalinista y la concepción marxista clásica de la revolución. <<

[31] J. Arch Getty y Oleg A. Naumov, *The Road to Terror*, New Haven (CT), Yale University Press, 1999. Es un estudio del terror basado en el acceso a fuentes que han facilitado Gorbachov y Yelstin. <<

[32] M. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, cit., p. 41. <<

[33] Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 363 [ed. cast.: *El profeta desterrado*, México DF, Ediciones Era, 1975]. Deutscher recoge las palabras de Trotsky contenidas en una carta a Angelica Balabanoff; L. Trotsky, *Diary in Exile 1935*, Londres, Faber & Faber, 1956. Quizá aquí esté el relato más elocuente del precio personal que Trotsky y su familia tuvieron que pagar por mantener esta posición (que se produce justo antes de los Procesos de Moscú) en el que recoge el verdadero cambio en el sueño de Lenin que Fredric Jameson discute en el capítulo IV de este libro. <<

[34] Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, cit., pp. 40-41. <<

[35] L. Trotsky, *Their Morals and Ours*, cit., pp. 48-49. <<

[36] *Ibid*., p. 49. <<

[37] *Ibid*., p. 73. <<

[38] *Ibid*., p. 51. <<

[39] Norman Geras, «The Controversy about Marx and Justice», reeditado en A. Callinicos, *Marxist Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1989. La mejor discusión de este tema se encuentra en el texto de Geras. <<

[40] L. Trotsky, *Their Morals and Ours*, cit., pp. 49-50. <<

[41] *Ibid*., p. 71. <<

[42] *Ibid*., p. 50. <<


[43] Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princenton (NJ), Princenton University Press, 2000. <<

[44] Tony Cliff, *State Capitalism in Russia*, Londres, Bookmarks, 1988; A. Callinicos, *The Revenge of History*, Cambridge, Polity Press, 1991; John Rees, «In Defence of October», *International Socialism*, 2/53 (1991). <<

[45] M. Lewin, «Stalin in the Mirror of the Other», en I. Kershaw y M. Lewin (eds.), *Stalinism and Nazism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Uno de los temas principales de Lewin son los problemas ideológicos causados por la traición de Stalin al bolchevismo. <<

[46] A. Callinicos, «The Ideology of Humanitarian Intervention», en Tariq Ali (ed.), *Masters of the Universe*, Londres, Verso, 2000. El texto constituye un ejemplo concreto de este tema general. <<

[47] La preocupación de Trotsky por influir sobre las generaciones futuras queda clara, por ejemplo, en L. Trotsky, *Diary in Exile*, cit., pp. 46-47. La formulación de las ideas que dan lugar a esta nota se debe a los sugestivos comentarios que Matt Matravers y Susan Mendus realizaron sobre una versión anterior de este ensayo, en el Taller de Teoría Política en la Universidad de York. Cualquier resonancia de estas ideas con las expresadas por Alasdair MacIntyre en *After Virtud* (Londres, Duckworth, 1981) probablemente no sea accidental, ya que MacIntyre fue trotskista y las páginas finales de su libro todavía discuten explícitamente a Trotsky. <<

[48] M. Weber, *Political Writings*, cit., pp. 367-368; M. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, Londres, Heinemann, 1974, pp. 28-29. Merleau-Ponty hace una lectura extremadamente indulgente de «Politics as a Vocation», que ignora por completo los elementos nacionalistas y decisionistas realzados por Anderson; trata a Lenin y a Trotsky como ejemplos de esta clase de reconciliación de las dos éticas. <<

[49] P. Anderson, «Max Weber and Ernest Gellner», cit., pp. 190-191. <<

[50] Para una discusión de algunos de los temas planteados por este último requisito, véase A. Callinicos, *Equality*, Cambridge, Polity Press, 2000. Filosóficamente, las afirmaciones que se hacen en el texto, dependiendo del nivel al que se hagan, son triviales o tremendamente difíciles de engranar en una teoría satisfactoria. Para una exploración sugestiva del terreno al que remite la segunda alternativa, véase John McDowell, *Mind and World*, edición ampliada, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996. <<

[51] Chris Bambery, «Leninism in the 21st Century», *Socialist Review* (enero de 2001) (de donde robé el título del ensayo); A. Callinicos, «In Defence of Leninism», *Socialist Review* (enero de 1984); véase también la excelente contribución de Daniel Bensaïd en este volumen. <<

[52] V. I. Lenin, «The Trade Unions, the Present Situation and Trotsky’s Mistakes» [Los sindicatos, la situación actual y los errores de Trotsky], *Collected Works* XXXII, cit. <<

[53] L. Trotsky, *Trotsky's Notebooks*, P. Pomper (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 1986, pp. 94-96. Este punto documenta la reveladora comparación que realiza Trotsky entre Lenin y el dirigente menchevique Martov. <<

[54] A. Callinicos, *Against the Third Way*, Cambridge, Polity Press, 2001, especialmente los capítulos 3 y 4 [ed. cast.: *Contra la tercera vía. Una crítica anticapitalista*, Barcelona, Crítica, 2002]. <<

[55] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, p. 59 [ed. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002]. <<

[56] Tom Wells, *The War Within*, Nueva York, Henry Holt, 1996. <<

[57] T. Cliff, *Lenin*, cit., I. <<

[58] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 61 [ed. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989]. <<

[59] V. I. Lenin, «To the Population» [A la población] [1917], *Collected Works* XXVI, Moscú, Progress Publishers, 1972, p. 297. <<

[60] Leon Trotsky, *The Permanent Revolution*, Nueva York, Merit Publishers, 1969, p. 132 [ed. cast.: *La revolución permanente*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2001]. <<

[61] Perry Anderson, «Modernity and Revolution», en *A Zone of Engagement*, Londres, Verso, 1992. <<

[62] Walter Benjamin, *One-Way Street and Other Essays*, Londres, New Left, 1979, p. 190 [ed. cast.: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2002]. <<

[63] Robert C. J. Young, *Postcolonialism. A Historical Introduction*, Blackwell, Oxford, 2001, p. 142. <<

[64] *Ibid*., p. 143. <<

[65] V. I. Lenin, «Fourth Conference of Trade Unions and Factory Committes of Moscow, June 27 - July 2, 1918: Report on the Current Situation» [Cuarta Conferencia de los sindicatos y comités de empresa de Moscú, 27 de junio - 2 de julio de 1918: Informe sobre la situación actual] [1918], *Collected Works* XXVII, cit., p. 464. <<

[66] V. I. Lenin, «Achievements and Difficulties of the Sóviet Government» [Logros y dificultades del gobierno soviético] [1919], *Collected Works* XXIX, cit., p. 70. <<

[67] Leon Trotsky, *Diary in Exile 1935*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1976, pp. 145-146. <<

[68] Alain Badiou, *Peut-on-penser la politique*?, París, Seuil, 1985, pp. 107-108. <<

[69] *Ibid*., p. 109. <<



[70] Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, Londres, Verso, 2002. Žižek hace una estimulante selección de los textos de Lenin de 1917. <<

[71] Kevin Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, Urbana, University of Illinois Press, 1995. Las anotaciones originales de Lenin a la *Lógica* se encuentran en *Philosophical Notebooks* [*Cuadernos filosóficos*] [1914-1915], en *Collected Works* XXXVIII, Moscú, Progress Publishers, 1972. <<

[72] S. Žižek, *Revolution at the Gates*, cit., pp. 56-61. Por supuesto, el equivalente sería «Las Tesis de abril» de Lenin; Alexander Rabinowitch, *The Bolsheviks Come to Power*, Nueva York, Norton, 1976, p. 178 ss. Rabinowitch recoge el asombro de sus compañeros conspiradores por su llamamiento a favor de la revolución inmediata en octubre. <<

[73] Ramachandra Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford, 1983. <<

[74] Kirkpatrick Sale, *Rebels Against the Future*, Reading (MA), Addison-Wesley, 1995. <<

[75] Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII: L'Envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1991, pp. 9-91. <<

[76] S. Žižek, *Revolution at the Gates*, cit., pp. 62-68, especialmente el capítulo «On Slogans». <<

[77] Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, París, Fayard, 1993, pp. 411-413. <<

[78] S. Žižek, *For They Know Not What They Do*, Londres, Verso, 1991, pp. 81-84. <<

[79] Lo que esto significa es que precisamente en referencia a los innumerables horrores del estalinismo cualquier descripción directa de tipo moralizante yerra desgraciadamente el blanco: sólo por medio de lo que Kierkegaard llamaba «comunicación indirecta», recurriendo a una cierta forma de ironía, puede uno rendir apropiada cuenta de aquel horror. <<

[80] Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast*, Londres, Verso, 2003, p. 88. <<

[81] Jean-Claude Milner, *Le periple structural*, París, Seuil, 2003, p. 213. <<

[82] Muchos comentaristas proeuropeos destacan la disposición para soportar sacrificios económicos por parte de los nuevos miembros de la Unión procedentes de Europa Oriental frente al comportamiento egoísta e intransigente del Reino Unido, Francia, Alemania y algunos otros antiguos miembros. No obstante, habría que tener también en cuenta la hipocresía de Eslovenia y otros nuevos miembros del Este: se comportan como los recientes miembros de un exclusivo club que pretendan ser los últimos en ser admitidos. A la vez que acusan a Francia de racismo, ellos mismos se oponen a la entrada de Turquía. <<

[83] Véase Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005. <<

[84] Esta distinción es homóloga a la que existe entre moralidad «fina» y «gruesa» (véase Michael Walter, *Thick and Thin*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994). Walter pone como ejemplo la gran manifestación en las calles de Praga en 1989 que derribó el régimen comunista. En la mayor parte de las pancartas se leía «Verdad», «Justicia» o «Libertad», eslóganes generales con los que el partido comunista en el poder no podía más que estar de acuerdo. El intríngulis estaba, por supuesto, en las reclamaciones de trazo «grueso» (específicas, determinadas, como eran la libertad de prensa, las elecciones pluripartidistas, etc.) que venían a indicar qué es lo que el pueblo *quería decir* con los simples eslóganes generales. En resumen, la lucha no era sin más por la libertad y la justicia, sino por el significado mismo de esas palabras. <<

[85] E. Laclau, *On Populist Reason*, cit., p. 88. <<

[86] *Ibid*., p. 90. <<

[87] *Ibid*., pp. 98-99. <<

[88] A muchas personas favorables al régimen venezolano de Hugo Chávez les gusta destacar, frente al llamativo y a veces bufonesco estilo *caudillista* de Chávez, el amplio movimiento popular de la organización espontánea de los pobres y desposeídos que sorprendentemente le devolvieron al poder después de haber sido depuesto por un golpe respaldado por Estados Unidos. El error de esta concepción está en pensar que lo segundo puede darse sin lo primero: el movimiento popular *necesita* identificarse en la figura de un líder carismático. La limitación de Chávez se encuentra en otra parte, en el mismo factor que lo capacita para desempeñar su papel: el dinero del petróleo. Es como si el petróleo fuera siempre una bendición dudosa, si no directamente una maldición. Gracias a este recurso puede continuar haciendo gestos populistas sin tener que pagar su verdadero precio, sin tener que inventar algo verdaderamente nuevo en lo económico. El dinero hace que sea posible llevar a cabo políticas inconsistentes (tomar medidas anticapitalistas de tipo populista *y* dejar básicamente incólume el edificio capitalista): no actuar sino posponer la acción, el cambio radical. (En contra de su retórica antiestadounidense, Chávez tiene gran cuidado en que los contratos entre Venezuela y Estados Unidos se lleven a cabo: es, realmente, «un Fidel con petróleo»). <<

[89] Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Freud*, Nueva York, W. W. Norton, 1975, pp. 18-100 [ed. cast.: *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 2000]. <<

[90] Véase, en especial, Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000 [ed. cast.: *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003]. <<

[91] E. Laclau, *On Populist Reason*, cit., p. 166. <<

[92] E. Laclau, según cita en Mary Zournazi (ed.), *Hope*, Londres, Lawrence and Wishart, 2002, p. 145. <<

[93] E. Laclau, «Las manos en la masa», *Radar*, 5 de junio de 2005, p. 20. <<

[94] La anécdota que mejor ejemplifica qué es lo que falla en el primer tipo de universalidad es la historia de aquel soldado inglés de clase trabajadora, de permiso en la Primera Guerra Mundial, que se indigna al encontrarse con un joven de clase alta que lleva tranquilo su vida exquisitamente «británica» (el rito del té y demás) sin verse en absoluto perturbado por la guerra. Cuando el soldado explota contra el joven y le pregunta: «¿Cómo puedes estar ahí sentado disfrutando, mientras nosotros entregamos nuestra sangre para defender nuestro modo de vida?», el joven contestó sin alterarse: «Pero, si ¡*yo soy* el modo de vida que vosotros defendéis allí en las trincheras!». <<

[95] E. Laclau, *On Populist Reason*, cit., p. 183. <<

[96] *Ibid*., p. 152. <<

[97] La mejor manera de ejemplificar las limitaciones de la pospolítica es no sólo a través del éxito del populismo de derechas, sino por las elecciones de 2005 en el Reino Unido. A pesar de la creciente impopularidad de Tony Blair (se le vota regularmente como la persona más impopular en el Reino Unido) no hubo manera de encontrar una expresión política efectiva para este descontento con él. Tal frustración sólo puede provocar peligrosas explosiones extraparlamentarias. <<

[98] En marzo de 2005, el Pentágono filtró el sumario de un documento de alto secreto que traza la agenda estadounidense para la dominación militar global. Éste propugna un acercamiento más «proactivo» a la acción militar bajo el dudoso concepto de acciones «preventivas» y defensivas. Se concentra en cuatro tareas principales: construir asociaciones con Estados en descomposición para derrotar las amenazas del terrorismo interno; defender la patria, incluso mediante golpes ofensivos contra grupos terroristas que estén planeando ataques; influir en las decisiones de países que se encuentran en encrucijadas estratégicas, como China o Rusia; e impedir la adquisición de armas de destrucción masiva por parte de Estados hostiles o grupos terroristas. ¿Aceptará esto Europa? ¿Se contentará con asumir el papel de la anémica Grecia bajo la dominación del poderoso Imperio romano? <<

[99] Véase Jean-Jacques Marie, *Lénine 1870-1924*, París, Editions Ballano, 2004, pp. 392-93. Doy las gracias a Sébastien Budgen por llamar mi atención sobre esta inesperada actividad de Lenin. <<

[100] Samuel Beckett, *L'Innommable*, París, Minuit, 1953, p. 262 [ed. cast.: *El innombrable*, Madrid, Alianza, 2001]. <<

[101] Friedrich Nietzsche, *La volonte de puissance*, París, Aubier-Montaigne, 1969, III, p. 111. <<

[102] V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks* [Cuadernos filosóficos] [1914-1915], *Collected Works* XXXVIII, Moscú, Progress Publishers, 1972, p. 358. Las referencias a *Philosophical Notebooks*, en este capítulo se citan dentro del texto por número de página entre paréntesis. <<

[103] András Gedö, *Crisis Consciousness in Contemporary Philosophy*, Minneápolis, Marxist Educational Press, 1982. <<



[104] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Logic, Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 175-181. <<



[105] Friedrich Hölderlin, *Remarques sur Edipe-Antigone*, París, UGE 10/18, 1965, p. 65. <<

[106] *Ibid*., p. 83. <<

[107] Hans-Georg Gadamer, *Hegel’s Dialectic*, New Haven (CT), Yale University Press, 1976, p. 100. <<

[108] Nadezhda Krupskaya, *Memories of Lenin*, citado en E. V. Ilyenkov, *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism*, Londres, New Park, 1982, p. 10. <<

[109] Hans Heinz Hölz, *Entretiens avec Georg Lukács*, París, Maspero, 1969, pp. 20-21. Hölz es una de las pocas excepciones. El propio Lukács reconoce el hecho de que Leibniz no recibía el debido reconocimiento de los marxistas. <<

[110] Karl Marx y Friedrich Engels, *The Holy Family* en *Collected Works* IV, Moscú, Progress Publishers, 1975, p. 128 [ed. cast.: *La sagrada familia*, Madrid, Akal, 1981]. <<

[111] Véase V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks Collected Works* XXXVIII, sobre J. Perrin, *Treatise on Physical Chemistry*, p. 325; P. Volkman, *Epistemological Foundations of the Natural Sciences*, p. 328; Max Verworn, *The Hypothesis of Biogenesis*, p. 329; Fr. Dannemann, *How our Picture of the World Arises*?, p. 331; Ludwig Darmstaedter, *Handbook of the History of the Natural Sciences and Technique*, p. 335; Theodor Lipps, *Natural Science and World Outlook*, p. 336. <<

[112] Karl Marx, *Capital*, I, Moscú, Progress Publishers, 1986, p. 28 [ed. cast.: *El capital*, Madrid, Akal, 2000]. <<

[113] Sal 137, 1. <<



[114] Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom. Fom 1776 until Today*, Nueva York, Bookman, 1958. <<



[115] Samuel Farber, *Before Stalinism. The Rise and Fall of* Sóviet *Democracy*, Nueva York, Verso, 1990. <<

[116] Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic* [1955], Illinois, Northwestern University Press, 1973 [ed. cast.: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974]. Merleau-Ponty hace una rigurosa crítica de *Materialismo y empirocriticismo*. <<

[117] Fromm hace estos comentarios en una reseña no publicada sobre *Trotsky's Diary in Exile* (Cambridge, Harvard University Press, 1958). Los comentarios de Fromm no se refieren solamente a Lenin, sino también a Trotsky, Marx y Engels. El texto completo se encuentra en Kevin B. Anderson, «A Recently Discovered Article by Erich Fromm on Trotsky and the Russian Revolution», *Science and Society* LVI, 2 (verano de 2002), pp. 266-273. <<

[118] Véase Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Nueva York, Oxford, 1941, innovador estudio marxista sobre Hegel y la teoría social. Aunque Marcuse hace una breve referencia a una de las discusiones de Lenin sobre dialéctica (pp. 314, 401), no menciona en absoluto los Cuadernos sobre Hegel [ed. cast.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 2003]. Más tarde, en *Sóviet Marxism*, no hace ninguna referencia ni a Lenin ni a Hegel en su capítulo sobre dialéctica, al mismo tiempo que presenta la transición de Lenin a Stalin como un ejemplo de la «ley dialéctica del cambio de la cantidad a la calidad». H. Marcuse, *Sóviet Marxism*, Columbia University Press, 1958, p. 74 [ed. cast.: *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1975]. <<



[119] Oskar Negt (ed.), *Kontraversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1969. <<

[120] Iring Fetscher, «The Relationship of Marxism to Hegel», *Marx and Marxism* [1960], Nueva York, Herder and Herder, 1971; K. B. Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism. A Critical Study*, Urbana, University of Illinois Press, 1995. En este trabajo realizo un análisis más detallado de esta y otras cuestiones de las que se habla en este capítulo. <<

[121] Rudy Dutschke, *Versuch, Lenin auf die Füsse zu Stellen*, Berlín, Verlag Klaus Wagenbach, 1974; Bernd Rabehl, *Marx und Lenin*, Fráncfort, Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung, 1973. <<

[122] Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, Londres, New Left Books, 1970 [ed. cast.: *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978]; V. I. Lenin, «On the Significance of Militant Materialism» [El significando del materialismo militante] [1922], *Collected Works* XXXIII, Moscú, Progress Publishers, 1961, p. 233. A partir de aquí las obras de Lenin se citan en el texto entre paréntesis como *LCW*, seguido por el número de volumen y página. <<

[123] M. Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, cit., p. 64. <<

[124] Como decía Friedrich Nietzsche en «Schopenhauer como educador» (1874), anteriormente había habido una «cosecha extraordinaria en los campos de producto hegeliano. Pero ahora la cosecha se había arruinado por el granizo y todos los pajares permanecían vacíos». Citado en Donald N. Levine, *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, p. 193. <<

[125] Aquí y en todas partes, aunque me refiero a la edición inglesa de los Cuadernos sobre Hegel, en *Collected Works* XXXVIII, en la mayoría de los casos, realmente utilizo la traducción más precisa de la marxista hegeliana Rava Dunayevskaya, publicada como apéndice de la primera edición de *Marxism and Freedom*. <<

[126] Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1962, pp. 382-383. <<

[127] Georg Lukács, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge (MA), MIT Press, 1971, I [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Orbis, 1985]. <<

[128] A pesar de sus muchas contribuciones en otras áreas, los extensos estudios sobre Lenin publicados en inglés en las tres décadas pasadas, han tendido a ignorar o minimizar la importancia de los «Cuadernos filosóficos» sobre Hegel de 1914-1915. Los cuatro volúmenes sobre Lenin de Toni Cliff (*Lenin*, Londres, Pluto Press, 1974-1979) les dedican una frase. Los dos volúmenes de Neil Harding (*Lenin Political Thought*, Nueva York, St. Martin, 1978, 1981) no los mencionan en absoluto. Los tres volúmenes de Robert Service (*Lenin. A Political Life*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1985, 1991, 1996) los tratan en un par de páginas, pero hacen hincapié en que su importancia ha sido sobrevalorada. N. Harding, (*Leninism*, North Carolina, Duke University Press, 1996) dedica un capítulo a la filosofía de Lenin pero desecha incluso los Cuadernos como dogmáticos. R. Service (*Lenin. A Biography*, Cambridge, Harvard University Press, 2000) representa un paso atrás sobre la cuestión de Lenin y Hegel, ya que en el libro se presta más atención a las breves notas del mismo periodo de Lenin sobre Aristóteles que a los Cuadernos sobre Hegel. Semejante omisión prácticamente total del tema de Lenin y Hegel no se ha producido en Francia. Allí, desde las discusiones de Lefebvre en la década de 1930 (más tarde me refiero a ellas), ha sido imposible ignorar el tema de la deuda de Lenin con Hegel. Véase, por ejemplo, Marcel Liebman, *Leninism under Lenin* [1973], Londres, Jonathan Cape, 1975, así como las consideraciones más filosóficas de Michael Löwy, *Dialectique et révolution*, París, Éditions Anthropos, 1973. Más adelante me ocupo de los escritos de Althusser. <<

[129] Karl Marx, *Capital* I, Londres, New Left Books, 1976, p. 494. <<

[130] Como es bien sabido, Engels utilizaba en su obra sobre Feuerbach esta metáfora que tiene un cierto sentido militar; como sucede en inglés con el término «*camp*», en alemán «*Lager*» puede referirse a un campamento militar, véase Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the end of Classical German Philosophy*, en K. Marx y F. Engels, *Collected Works* XXVI, Moscú, Progress Publishers, 1990, p. 366 [ed. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1960]. <<

[131] K. Marx, «Critique of the Hegelian Dialectic» [1844], en E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Nueva York, Frederick Ungar, 1961, p. 181. Los Manuscritos de 1844 que habían sido ignorados por la Segunda Internacional (y por Engels) no se publicaron hasta la muerte de Lenin como parte del trabajo alrededor de la primera *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA). La primera MEGA (la segunda prosigue en la actualidad), comenzó a principios de los años veinte con fuerte apoyo de Lenin. Se interrumpió con Stalin, quien ejecutó a su principal editor, David Riazanov. <<

[132] Leszek Kolakowski, *The Golden Age*, vol. 2, *Main Currentes of Marxism*, Nueva York, Oxford University Press, 1978, p. 464 [ed. cast.: *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1980]. Louis Dupré, *Marx' Social Critique of Culture*, New Haven (CT), Yale University Press, 1983. Kolakowsky no es el único filósofo no leninista que ha apreciado los Cuadernos sobre Hegel, el perspicaz estudio de Dupré es otro ejemplo de ello. <<

[133] R. Dunayevskaya, «Hegelian Leninism», en *Towards a New Marxism*, Bart Grahl y Paul Piccone (eds.), St. Louis, Telos Press, 1973, pp. 159-175; K. B. Anderson, «Lenin, Bujarin, and the Marxian Concepts of Dialectic and Imperialism: A Study in Contrasts», *Journal of Political and Military Sociology* XV, 1 (1987), pp. 197-212. En ambas obras se encuentran visiones alternativas. <<

[134] Esta era otra consecuencia del marxismo de la Segunda Internacional. A finales de la década de 1890, Kautsky y Viktor Adler se habían distanciado del enérgico apoyo que Marx y Engels habían prestado a los movimientos en favor de la independencia de Polonia e Irlanda. Rosa Luxemburg llevaba rechazando durante mucho tiempo como burguesas todas las formas de nacionalismo, pero tenía la honestidad intelectual de hacer explícito su desacuerdo con Marx y Engels. <<



[135] Dejo de lado otra corriente dentro de este debate, la teoría de Otto Bauer sobre la autonomía nacional y cultural. <<

[136] Karl Radek, «Their Song is Played Out», en John Riddell (ed.), *Lenin's Struggle for a Revolutionary International*, Nueva York, Monad Press, 1984, p. 375. <<

[137] Leon Trotsky, «Lessons of the Events in Dublin», *Lenin's Struggle for a Revolutionary International*, cit., pp. 372-373. <<

[138] Los siguientes trabajos no mencionan los escritos de Lenin sobre el levantamiento en Irlanda: R. Service, *Lenin. A Biography* (2000), un estudio de 500 páginas por otra parte notable por su discusión de la identidad étnica; T. Cliff, *Lenin* (1974-1979), una obra que recoge con mucho detalle temas y debates políticos; N. Harding, *Lenin's Political Thought* (1978, 1981) y *Leninism* (1996), incluso aunque éste último tenga un capítulo titulado «Nacionalismo e internacionalismo». R. Service, *Lenin. A Political Life* (1985, 1991, 1996), dedica unas cuantas líneas a Irlanda en 1916. Sobre este tema, la obra de M. Liebman *Leninism under Lenin* (1973) tampoco es muy útil, ya que apenas menciona el tema del imperialismo y de la liberación nacional. <<



[139] John Riddell (ed.), *To See the Dawn. Baku, 1920-First Congress of the Peoples of the East*, Nueva York, Pathfinder Press, 1993, p. 78. <<

[140] J. Riddell (ed.), *Worker's of the World and Oppressed People Unite! Proceedings and Documents of the Second Congress, 1920*, 2 vols., Pathfinder Press, 1991, p. 219. Las posteriores referencias se dan directamente en el texto. <<



[141] Sultanzadeh pereció bajo las purgas de Stalin, y el adulador partido prosoviético Tudeh (comunista) eliminó su nombre de su historia oficial. <<

[142] Para un estudio de este olvidado y sorprendente levantamiento, véase Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911. Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996. <<

[143] Cuarto Congreso de la Internacional Comunista. *Abridged report of Meetings Held at Petrograd and Moscow, Nov. 7 - Dec. 3, 1924*, Communist Party of Great Britain, Londres, s. f., pp. 260-261. <<

[144] Claude McKay, *The Negroes in America*, Alan L. McLeod (ed.), Nueva York, Kennikat Press, Port Washington, 1979. El Partido Comunista de Estados Unidos mostró tal falta de interés por el libro, que la edición inglesa parece que acabó perdiéndose. Esta edición de 1979 procede de una versión en ruso encontrada por casualidad en la sección eslava de la Biblioteca Pública de Nueva York. Para uno de los pocos análisis sobre la importancia de la intervención de McKay en el Congreso de 1924, véase R. Dunayevskaya, *American Civilization on Trial*, News and Letters, Detroit, 1963. <<



[145] L. Trotsky, *Leon Trotsky on Black Nationalism and Self-Determination*, Nueva York, Merit Publishers, 1967, pp. 42, 48. <<

[146] L. Trotsky, *On the Jewish Question*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970, p. 20. Enzo Traverso, *The Marxists and the Jewish Question. The History of a Debate*, *1843-1943*, Bernard Gibbons (trad.), Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press International, 1994. <<

[147] C. L. R. James, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, Londres, Allison and Busby, 1977; R. Dunayevskaya, *Nationalism, Communism, Marxist Humanism, and the Afro-Asian Revolutions* [1959], Chicago, News and Letters, 1984. <<

[148] Peter Hudis, «Kosova: Achilles Heel of the Left», en Danny Postel (ed.), *The Kosova Reader*, Cybereditions (en preparación). Aquí se incluye una colaboración de Slavoj Žižek. Véase también la contribución de P. Hudis y de quien esto escribe, *Bosnia-Herzegovina. Achilles Heel of «Western» Civilization*, Chicago, News and Letters, 1996, y *Kosova. Writings from News and Letters*, *1998-1999*, Chicago, News and Letters, 2000; Joanne Landy, «Self-Determination and Diplomacy», *New Politics* 27 (verano de 1999), pp. 27-33. <<

[149] Fred Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars. Henri Lefebvre and the «Philosophies»*, Nueva York, Prometheus Books, Amherst, 1999. Burkhard proporciona antecedentes sobre Lefebvre en este periodo. <<

[150] Henri Lefebvre, *La somme et la reste*, París, La Nef, 1959, p. 85. <<

[151] Gregory Elliot, *Althusser. The Detour of Theory*, Londres, Verso, 1987. Elliot muestra la afinidad filosófica de Althusser con el maoísmo. <<

[152] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy, and other Essays*, Nueva York, Monthly Review, 1971, p. 112 [ed. cast.: *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008]. Este punto lo analizo con detalle en mi libro *Lenin*, *Hegel and Western Marxism*, cit. <<

[153] L. Althusser, *For Marx* [1962], Nueva York, Vintage, 1970, p. 116. <<

[154] C. L. R. James, *Notes on Dialectics. Hegel-Marx-Lenin*, Westport (CT), Lawrence Hill, 1980. <<



[155] R. Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution. From Hegel to Sartre and from Marx to Mao*, Nueva York, Delacorte, 1973, p. 103. <<

[156] R. Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg. Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution* [1982], Urbana, University of Illinois Press, 1991, p. 116. <<

[157] R. Dunayevskaya, *The Power of Negativity. Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx*, Peter Hudis y K. B. Anderson (eds.), Lanham (MD), Lexington Books, 2002. <<

[158] Hanna Arendt, *Was ist Politik*?, Múnich, M. Piper Verlag, 1993, pp. 28, 31. <<

[159] François Furet, *The Passing of an Illusion*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 502. <<

[160] H. Arendt, *Was ist Politik*?, cit., p. 146. <<

[161] Karl Marx y Friedrich Engels, «Preface to the Fourth German Edition of the *Manifesto of the Communist Party*» [Prefacio a la cuarta edición en alemán del *Manifiesto del Partido Comunista*], *Collected Works* XXVII, Londres, Lawrence y Wishart, 1975, p. 59 [ed. cast.: *Manifiesto comunista*, Madrid, Akal, 2004, p. 16]. <<



[162] Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l’historie*, París, Gordon y Breach, 1970, p. 46. <<

[163] V. I. Lenin, *What Is to Be Done?* [*¿Qué hacer?*] [1902], *Collected Works* V, Moscú, Progress Publishers, 1960, pp. 430, 452. Todas las referencias posteriores a las *Obras Completas* se refieren a esta edición. <<

[164] *Ibid.*, cit, pp. 382, 384. <<

[165] V. I. Lenin, «Once Again on the Trade unions» [De nuevo sobre los sindicatos] [25 de enero de 1921], *Collected Works* XXXII, cit., pp. 83-84. <<

[166] V. I. Lenin, «Summing-Up Speech on the Reportof the CC of the RCP(B) March 9, 1921» [Discurso resumen sobre el informe del CC del PCR(B), 9 de marzo de 1921], *Collected Works* XXXII, cit., pp. 195, 198. <<

[167] V. I. Lenin, *What Is to Be Done*?, cit., pp. 383, 422. <<

[168] Así, en el debate de 1915 sobre ultraimperialismo, Lenin se da cuenta del peligro de un nuevo economicismo en virtud del cual la madurez a escala mundial de las relaciones capitalistas de producción sería un preludio del colapso final del sistema. De nuevo encontramos esta preocupación por evitar cualquier reducción de lo político a lo económico o a lo social en los debates de principios de los años veinte sobre la caracterización del Estado soviético. A aquellos que hablan de un Estado obrero, Lenin les replica que «la cuestión es que no es totalmente un Estado obrero». Su formulación es más descriptiva y compleja que una simple caracterización sociológica: es un Estado de obreros y campesinos, «con una perspectiva administrativa hacia ese Estado», y «ahí se encuentra la realidad de la transición». V. I. Lenin, «The Trade Unions, the Present Situation and Trotsky's Mistakes» [Los sindicatos, la situación actual y los errores de Trotsky], *Collected Works* XXXII, cit., p. 24. Finalmente, en el debate sobre los sindicatos, Lenin volvió a defender una posición original: al no ser órganos de poder político, los sindicatos no deben ser transformados en «organizaciones coercitivas del Estado». <<

[169] V. I. Lenin, «What Are We Working For» [Para lo que estamos trabajando], *Collected Works* VII, cit., p. 450. <<

[170] V. I. Lenin, «The Crisis has Matured» [La crisis ha madurado], *Collected Works* XXVI, cit., p. 84. <<

[171] V. I. Lenin, «Left-wing' Communism – An Infantile Disorder» [El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo], *Collected Works* XXXI, cit., p. 99. <<

[172] Leon Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, Londres, Pluto, 1997, p. 1024. <<



[173] V. I. Lenin, «The collapse of the Second Internaional» [El colapso de la Segunda Internacional], *Collected Works* XXI, cit., p. 214. <<

[174] Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Londres, Merlin Press, 1971, pp. 73, 313. <<

[175] Sobre este tema, véase Henri Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse*, París, Syllepse, 1996. <<

[176] V. I. Lenin, «The Political Situation» [La situación política] [10 de julio de 1917], *Collected Works* XXV, cit., p. 177. <<

[177] V. I. Lenin, «The Crisis has Matured», cit, p. 82. <<

[178] V. I. Lenin, «Letter to the Central Committe, the Moscow and Petrograd Committes and the Bolshevik Members of the Petrograd and Moscow Soviets» [Carta al Comité Central, a los comités de Moscú y Petrogrado y a los miembros bolcheviques de los sóviets de Moscú y Petrogrado], *Collected Works* XXVI, cit., pp. 140-141. <<

[179] V. I. Lenin, «Advice of an Onlooker» [Consejos de un espectador], *Collected Works* XXVI, cit., pp. 179-181. <<

[180] V. I. Lenin, «Letter to the Members of the Central Committe» [Carta a los miembros del Comité Central], *Collected Works* XXVI, cit., p. 234. <<

[181] V. I. Lenin, «Conspectus of Hegel's Book *The science of Logic*» [Visión general de *La ciencia de la lógica* de Hegel], *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 123. <<

[182] Alain Badiou, *D’un désastre obscur*, La Tour d’Aigues, Éditions de l’Aube , 1991 [ed. cast.: *De un desastre oscuro*, Madrid, Amorrortu, 2006]. <<

[183] Una dimensión fundamental del conflicto que no hay que olvidar, en relación a Lenin y a la Revolución de Octubre, está en la realidad «imperial» de las fuerzas implicadas y en la movilización de los pueblos colonizados en el conflicto. El carácter de la Revolución de Octubre como la primera revolución de emancipación colonial procede directamente de esa realidad. <<

[184] Rosa Luxemburg, «The Crisis of Social-Democracy», edición abreviada en P. Hudis y K. B. Anderson (eds.), *The Rosa Luxemburg Reader*, Nueva York, Monthly Review Press, 2004, pp. 312-341. <<

[185] Esto fue el objeto especial de muchas argumentaciones por parte de Engels, especialmente en los capítulos del *Anti-Dhüring* que fueron reescritos y publicados como *The Role of Force in History*. También aparece en otros textos, una selección de los cuales están traducidos al francés en K. Marx y F. Engels, *Écrits militaires*, París, Cahiers de l’Herne, 1970. <<

[186] R. Luxemburg, «The Crisis of Social-Democracy», cit., pp. 314-316. <<

[187] V. I. Lenin, «Tasks of the Revolutionary Social-Democracy in the European War» [La tarea de la socialdemocracia en la guerra europea] [1914], y «The War and the Russian Social-democracy» [La guerra y la socialdemocracia rusa] [1914], *Collected Works* XXI, Moscú, Progress Publishers, 1960, pp. 18 y 23 respectivamente. <<

[188] Sin embargo, cuando la ofensiva revolucionaria en Europa alcanzó su momento álgido cuatro años más tarde, Lenin señalaba que «el movimiento en favor de los sóviets se está extendiendo más y más, no solamente en el los países del este de Europa, sino también en los del oeste». V. I. Lenin, «First Congress of the Communist International» [Primer Congreso de la Internacional Comunista] [1920], *Collected Works* XXVIII, cit., p. 476. También sostenía la «firme convicción de que en los países del oeste europeo, la revolución está avanzando muy rápidamente y obtendrá grandes victorias», *ibid*., p. 472. <<

[189] Esta característica oposición entre Lenin y Martov la recogía Trotsky durante la época de *Iskra*: «Lenin era la guía política de *Iskra*, pero como propagandista, Martov era su representante. Escribía con facilidad y sin descanso, de la misma manera que hablaba. Lenin pasaba mucho tiempo en la biblioteca del *British Museum*, donde se ocupaba de estudios teóricos». Leon Trotsky, *Lenin*, Londres, Harrap, 1925, pp. 47-48. <<

[190] N. Harding, citado en Kevin Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, Chicago, University of Illinois Press, 1995, pp. 150-151. <<

[191] V. I. Lenin, «The European War and International Socialism» [La guerra europea y el socialismo internacional] [1914], *Collected Works* XXI, cit., p. 20. El énfasis es del propio Lenin. <<



[192] Vease las estimaciones cuantitativas del cuadro que resume el periodo de 1914-1917 en K. Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, cit., p. 109. <<

[193] Michael Löwy, «De la Grande Logique de Hegel à la gare finlandaise de Petrograd», *Dialectique et révolution*, París, Anthropos, 1973, p. 137. <<

[194] *Ibid*. <<

[195] Georgi Plejanov, *Essays in the History of Materialism*, Londres, John Lane, 1934. Las tres secciones que formaban este ensayo se dedicaban a D'Holbach, Helvétius y Marx. <<



[196] Los análisis de Lenin sobre 1905 como un «ensayo general» suponían tanto una ilusión de futuro como una retrospectiva, algunas veces las dos. <<

[197] Cfr. en esta nota de 1916, en el margen de *Lectures on the History of Philosophy* de Hegel: «Plejanov escribió sobre filosofía (dialéctica) más de mil páginas, sobre Beltov, contra Bogdanov, contra los kantianos, sobre cuestiones fundamentales, etc. Sobre la *Lógica*, relacionada con ella, sobre su formulación, lo apropiado de la dialéctica como ciencia filosófica ¡cero!», V. I. Lenin, «Hegel Notebooks» [Cuadernos sobre Hegel], *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 274. Énfasis en el original. <<

[198] G. Plejanov, *Philosophical Works* I, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1977, pp. 407-432. <<

[199] *Ibid*., p. 421; G. Plejanov, «The Fundamental Questions of Marxism», *Philosophical Works* I, cit., pp. 142-145. <<

[200] G. Plejanov, *Philosophical Works* I, cit., p. 427. <<

[201] Énfasis en el original. «La dialéctica *es* la teoría del conocimiento de (Hegel y del) marxismo. Esta es la “apariencia” de la cuestión (no es una “apariencia”, sino la *esencia* de la cuestión), a la que Plejanov, por no hablar de otros marxistas, no prestan ninguna atención», V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks* [Cuadernos filosóficos], *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 360. <<

[202] Estos argumentos fueron formulados sobre todo por Althusser y sus seguidores, pero no sólo por ellos. Véase, por ejemplo, Ludovico Geymonat o Guy Planty-Bonjour, *Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830-1917*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974. Sin olvidarnos, por supuesto, a un nivel completamente diferente, de la Vulgata del *diamat*. <<



[203] Utilizo aquí las vigorosas formulaciones de Costanzo Preve, *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Milán, Vangelista, 1991. <<

[204] Las divergencias en este punto echan a perder la lectura, por otra parte rica y sistemática, de los Cuadernos de Lenin que realiza Kevin Anderson en *Lenin, Hegel and Western Marxism* (1995). Anderson, un discípulo de Raya Dunayevskaya, realiza una aproximación válida (como el rechazo de un argumento de la autoridad), pero reproduce, sin embargo, una interpretación equivocada del carácter de la lectura que realiza Lenin (que no era un discurso filosófico sobre Hegel) e incesantemente le reprocha ser demasiado «materialista» y «selectivo» en su lectura de la *Lógica*, así como estar demasiado orientado hacia la «acción» y ser poco «humanista», en otras palabras le reprocha ser Lenin y no Dunayevskaya. <<

[205] V. I. Lenin, «Karl Marx (A Brief Biographical Sketch with an Exposition of Marxism)» [Karl Marx. Un breve apunte biográfico con una exposición del marxismo] [1915], *Collected Works* XXI, cit., pp. 43-91. <<

[206] Véase, respectivamente, G. Plejanov, «The Fundamental Questions of Marxism», cit., p. 136, (Feuerbach no fue un materialista de la historia), y *Essays in the History of Materialism*, cit. <<

[207] Plejanov se extendió suficiente sobre la existencia de «saltos adelante» en el transcurso de la «evolución» (véase «The Fundamental Questions of Marxism», cit., pp. 140, 153), que ilustraba con ejemplos tomados indiferentemente de la naturaleza o de la realidad social, principalmente de la primera (p. 140). El «salto adelante» quedaba inscrito dentro de la «evolución» que acelera la «revolución social», que es solamente una variedad dentro de la categoría universal de «saltos adelante» (p. 153). La noción de «catástrofe» está ciertamente ausente de esta línea de razonamiento. Resulta lógico que resurgiera con la aproximación al punto culminante del proceso revolucionario de 1917, especialmente en el trabajo de Lenin «The Impending Catastrophe and How to Combat It» [La eminente catástrofe y como combatirla] [1917], *Collected Works* XXV, cit., pp. 323-369. <<

[208] V. I. Lenin, «Theses on Feuerbach» [Tesis sobre Feuerbach], *Collected Works* XXI, cit., p. 53. <<

[209] No resulta exagerado decir que el materialismo profesado por Plejanov, apoyado en un montón de ilustraciones y ejemplos sacados de todo tipo de trabajos científicos, desde la geología, la física y la química hasta la historia de las civilizaciones más antiguas o «salvajes» (un despliegue de erudición tan pedante como amateur, que ilustra perfectamente la clase de cultura con pretensiones científicas tan habitual entre los eruditos de finales del siglo XIX), se basaba en una única idea, la *determinación* de la acción humana y de todos los procesos naturales por el *medio* natural y sociohistórico. Para especificar de alguna manera los mecanismos de la «evolución social», Plejanov construía un esquema de determinaciones sucesivas (desde el medio geofísico a los estados de desarrollo de las fuerzas productivas, llegando hasta la enigmática psique humana), de acuerdo con la idea que él tenía del «momismo». Enfrentado a la cuestión clásica del estatus de las ideas, Plejanov no dudaba en anexionar a su esquema la noción *a priori* escasamente «materialista», y todavía menos compatible con el «monismo», de la «psicología del hombre social» y el «psiquismo humano», simplemente asegurándose de que el orden de las determinaciones permaneciera inalterado. Aquí entraba su famosa «teoría de los factores». A los ojos del lector contemporáneo resulta difícil de creer que esta extraña visión, una mezcla diletante de ciencia e idealismo, flirteando con todo tipo de elementos místicos y espirituales (el darwinismo social, la «lucha por la existencia», que se considera un principio válido para la sociedad humana; el «animismo de la materia» y la fascinación por el electromagnetismo; la visión de Taine de la historia que se equiparaba a la de Marx; y una ingenua y folklórica visión lindante con el racismo sobre las «sociedades salvajes», las «civilizaciones antiguas» y similares), hubiera representado durante décadas para el movimiento obrero a una autoridad en «filosofía marxista». Esta clase de «materialismo», con su total incapacidad para penetrar en el significado real de la práctica social y del trabajo de la ciencia, demostraba ser lo contrario de lo que pretendía, simplemente una improvisación metafísica en la que la «materia» y el «medio» tomaban el lugar de «Dios» o el «espíritu». <<

[210] Véase Alexandre Koyré, «Alexandre Ivanovitch Herzen», *Études sur l’histoire de la pensée philosophique en Russie*, París, Vrin, 1959, pp. 189 ss; Franco Venturi, *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in 19th Century Russia*, Londres, Phoenix Press, 1972, (especialmente los capítulos 1 «Herzen» y 4 «Chernychevsky»); Claudio S. Ingerflom, *Le citoyen impossible. Les racines russes du léninisme*, París, Payot, 1988. <<

[211] La expresión aparecía en la correspondencia de Marx con Vera Zasulich. Ernst Bloch le dio un considerable significado en *Heritage of Our Times*, Oxford, Polity Press, 1991. <<

[212] Citado en C. S. Igerflom, *Le citoyen impossible*, cit., p. 21. Véase Niccolo Machiavelli: «He decidido tomar un sendero hasta ahora inexplorado [aunque] me traiga problemas y dificultades», *Discourses on Livy* V, Chicago University Press, 1966. <<

[213] A. Koyré, «Hegel en Russie», *Études sur l'historie l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, cit.; Guy Planty-Bonjour, *Hegel et la pensée philosophique en Russie, 1830-1917*, La Haya, M. Nijhoff, 1974. Como resume Franco Venturi, «el socialismo ruso en la década de 1840, había tenido una sólida base en la filosofía de Hegel, y esto le dio un carácter muy especial», F. Venturi, *Roots of Revolution*, cit., p. 16. <<

[214] Se puede comparar a modo de ejemplo, el uso de Plejanov de «álgebra de la revolución» y «álgebra de la evolución», en «The Fundamental Questions of Marxism», cit., pp. 141, 153. <<

[215] «Durante el imperio zarista, el espíritu de 1848 había sobrevivido, mientras que en los países de Europa había desaparecido o había sido transformado», F. Venturi, *Roots of Revolution*, cit., I. <<



[216] Herzen compartía esta posición con otros intelectuales de 1848, especialmente con Moses Hess, y en cierto sentido con Engels. <<

[217] V. I. Lenin, «Notes on G. V. Plejanov, *N. G. Chernychevsky*, Petersburg: Shipovnik, 1910» [Notas sobre los comentarios de G. V. Plejanov sobre el libro de N. G. Chernychevsky], *Collected Works* XXXVIII, cit., pp. 501-537. <<

[218] V. I. Lenin, «In Memory of Herzen» [En memoria de Herzen] [1912], *Collected Works* XVIII, cit., pp. 25-31. <<

[219] Plejanov escribió: «Como su maestro [Feuerbach], Chernychevsky dirige su atención casi exclusivamente a la actividad "teórica" del hombre, y como resultado, el desarrollo mental se convierte para él en la causa fundamental del movimiento histórico», citado y anotado por Lenin alrededor de 1910; *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 538. Los «gérmenes» de la ruptura con Plejanov preceden por ello a los Cuadernos, incluso aunque entonces no se concibieran como tales. <<

[220] Dos textos de Marx publicados póstumamente que se encuentran entre los más famosos de su cuerpo teórico, las *Tesis sobre Feuerbach*, y los *Manuscritos de París de 1844*; lo mismo sucede con *Pensées* de Blaise Pascal y más recientemente con *Passagenwerk* de Walter Benjamin. <<

[221] Henri Lefebvre y Norbert Guterman, *Lénine. Cahiers sur la dialectique de Hegel* [1935], París, Gallimard, 1967. <<

[222] Además de una literatura secundaria dedicada a Hegel, esta otra literatura comprendía los capítulos sobre los griegos de *Lectures on the History of Philosophy* de Hegel; la *Metaphysics* de Aristóteles, la obra de Lasalle sobre Heraclitus, de Feuerbach sobre Leibniz y algunas obras sobre historia y filosofía de la ciencia. <<

[223] Friedrich Engels, «Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy», K. Marx y F. Engels, *Collected Works* III, Moscú, Progress Publishers, 1976, p. 342. <<

[224] Véase en particular la primera tesis: «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior (incluyendo el de Feuerbach) es que la cosa [*der Gegenstand*], la realidad [*die Wirklichkeit*], la sensoriedad [*die Sinnlichkeit*], sólo se concibe en la forma de *objeto* [*der Objekt] o de contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana* [*als sinnlich menschlich Tätigkeit*], no como *práctica* [*Praxis*], no de modo *subjetivo* [*nicht subjektiv*]. Por ello, en oposición al materialismo, el lado *activo* [*die tätige Seite*] fue desarrollado de modo abstracto por el idealismo, que por supuesto no reconoce la actividad real y sensorial como tal [*die wirklichem sinnliche, Tätigkeit als solche*»], K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, Moscú, Progress Publishers, 1964, p. 645. <<

[225] Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, Londres, Verso, 2002, pp. 179-180. <<



[226] Véase la imprescindible demostración de Fredric Jameson en *Late Marxism. Adorno and the Persistance of Dialectics*, Londres, Verso, 1990. <<

[227] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 104. <<

[228] *Ibid*., p. 233. Énfasis en el original. <<

[229] Es precisamente esta transformación de Lenin en su lectura de *La ciencia de la lógica* la que se niega en la interpretación que hace Dominique Lecourt. Embarcado en un arriesgado ejercicio de defensa e ilustración de las tesis de Althusser dirigidas a descalificar las referencias de Lenin sobre Hegel (situando *Materialismo y empirocriticismo* como el modelo marxista definitivo de intervención filosófica), Lecourt recurre a una extraordinaria contorsión histórica: si Lenin aplicaba el Absoluto hegeliano contra Kant (algo que, bajo su punto de vista, forma «casi exclusivamente» el contenido de los Cuadernos de 1914), esto era «conservando la polémica función del Absoluto» mientras «eliminaba el contenido específicamente hegeliano del concepto», Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lénine en philosophie*, París, Maspero, 1973, p. 66. Este milagro conceptual se realiza interponiendo «la acción final de Lenin frente a Hegel: Lenin elimina el sujeto absoluto, se niega a mantener lo Absoluto como sujeto», *ibid*. Esto de ninguna manera impide que Hegel, según la propia ortodoxia de Althusser, sea reconocido por su elaboración del concepto del «proceso sin sujeto». ¿Alguien puede entender esto? <<

[230] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 110. <<

[231] «Las ideas básicas […] sobre la conexión vital, universal, multilateral, de todo con todo y el reflejo de esta conexión —*materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel* — en los conceptos humanos, que deben asimismo ser labrados, tratados, flexibles, móviles, relativos, mutuamente conectados, unidos en sus contrarios, para poder abarcar el mundo», *ibid*., p. 146. <<

[232] *Ibid*., el énfasis es mío. <<

[233] F. Engels, «Ludwig Feuerbach», cit., p. 362. <<

[234] «¡Saltos!», «Rupturas en la gradualidad», «¡Saltos!». V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 123. Véase el texto de Daniel Bensaïd en este volumen. <<

[235] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 92. <<

[236] *Ibid*., p. 130. Énfasis en el original. <<

[237] «*Die Reflexion* es la muestra de la Esencia en sí misma» (p. 27). «¿Traducción? ¿Reflectividad? ¿Determinación reflexiva? *Reflektsia* no es adecuada» (p. 134). Resulta claro que Lenin *no* confunde «Reflejo» y reflexión, contrariamente a lo que sostiene Garaudy. Roger Garaudy, *Lénine*, París, PUF, 1968. <<

[238] V. I. Lenin, «Cuadernos sobre Hegel», cit., p. 135. <<

[239] *Ibid*., p. 48. <<

[240] «El “tratamiento” y el “retorcimiento” de palabras al que se dedica Hegel aquí, es una lucha para evitar hacer absoluto el concepto de *ley*, en contra de su simplificación, en contra de convertirlo en un fetiche», *ibid*., p. 151. <<

[241] *Ibid*. <<

[242] Mediante sucesivas aproximaciones, Engels en «Ludwig Feuerbach», hacía de esta concepción del reflejo la piedra angular de la «teoría materialista del conocimiento», seguido en este aspecto por Plejanov y por Lenin en *Materialismo y empirocriticismo*. <<

[243] V. I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism* [*Materialismo y empirocriticismo*] [1908], *Collected Works* XIV, cit., p. 188. El énfasis es mío. <<

[244] «Lo más importante es que las leyes de estos cambios han sido descubiertas, que la lógica *objetiva* de estos cambios y de su desarrollo histórico ha sido revelada en sus rasgos principales y básicos, objetiva […] en el sentido de que el ser social es *independiente* de la *conciencia social* de la gente […]. La tarea más elevada de la humanidad es comprender esta lógica objetiva de la evolución económica (la evolución de la vida social) en sus rasgos generales y fundamentales, de manera que sea posible adaptar *a ella* la conciencia social propia y la conciencia de las clases avanzadas de todos los países capitalistas, de la manera más definitiva, clara y crítica que sea posible», *ibid*., p. 325. «Esta es la razón por la que es imposible, como pretende Lecourt (*Une crise et son enjeu*, cit., pp. 44-47), sacar de las variaciones de *Materialismo y empirocriticismo* sobre la cuestión del carácter aproximativo y gradual del "reflejo" una teoría de la "actividad del reflejo" o del reflejo como "proceso", categorías que no se encuentran en absoluto en este trabajo. Lefbvre es mucho más honesto. Intentando igualmente "salvar" algunos elementos de *Materialismo y empirocriticismo*, también habla del "reflejo activo", pero deja claro que "esto es sólo una interpretación del pensamiento de Lenin"», Henri Lefbvre, *Pour connâitre le pensée de Lénine*, París, Bordas, 1957, p. 156. <<

[245] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., pp. 153, 155. Énfasis en el original. <<

[246] «El pensamiento procediendo de lo concreto a lo abstracto, con tal de que sea *correcto* (NB) (y Kant, como todos los filósofos, habla del pensamiento correcto) no se aleja *de* la verdad, sino que se acerca más a ella. La abstracción de la materia, de una ley de la naturaleza, la abstracción del valor, etc., en resumen […] todas las abstracciones científicas reflejan la naturaleza de manera más profunda, verdadera y *completa*», *ibid*., p. 171. S. Žižek, *Revolution at the Gates*, cit., p. 315. Žižek considera que en este pasaje Lenin rompe temporalmente con su teoría idealista del «reflejo», antes de volver a caer inmediatamente en ella y regresar a la metáfora de la aproximación asintótica. Bajo mi punto de vista, por el contrario, la verdadera persistencia de resistencias y regresiones atestiguan la prosecución del trabajo de dialectización, proporcionando la transformación de la categoría de «reflejo» un indicador de ello. Incluso si se vuelve a introducir, la metáfora del conocimiento por aproximación deja de denotar adaptación a un «objetivo» dado. Esta cuestión quedó establecida poco después de que Lenin escribiera estas anotaciones sobre la *Lógica* en su manuscrito «Sobre la cuestión de la dialéctica», donde identifica la trayectoria descrita por el conocimiento humano no como una línea recta asintótica a un «mundo material», sino como una «espiral», una curva que se mueve «sin fin» en una «serie de círculos», V. I. Lenin, «On the Question of Dialectics» [Sobre la cuestión de la dialéctica], *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 361. <<

[247] «La formación de conceptos (abstractos) y las operaciones con ellos *ya* incluyen la idea, la convicción, la *conciencia* de la conexión del mundo gobernada por la ley […]. Consecuentemente, Hegel es mucho más profundo que Kant y que otros, trazando la reflexión del movimiento del mundo objetivo en el movimiento de los conceptos. Sencillamente la simple forma del valor, el acto individual de intercambio de un producto dado por otro, ya incluye de una forma sin desarrollar *todas* las principales contradicciones del capitalismo, de manera que la generalización más simple, la primera y más simple formación de conceptos (juicios, silogismos, etc.) ya denota la cada vez mayor profundidad de la cognición del hombre de la conexión objetiva del mundo», V. I. Lenin, *Collected Works* XXXVIII, cit., pp. 178-179. <<

[248] *Ibid*., p. 179. <<

[249] Por ello Althusser tiene razón al enfatizar la repetición de la crítica de Hegel a Kant como un punto decisivo de la lectura que hace Lenin de *La ciencia de la lógica*. Pero se las arregla para «olvidar» tanto la novedad de esta posición como las razones que invocaba Lenin para apoyarla. Así, reduce esta aprobación de Hegel a la afirmación de que «Lenin critica a Kant *desde el punto de vista de la ciencia*» (el énfasis es de Althusser), mientras que Hegel había criticado a Kant «desde el punto de vista de la Idea Absoluta, esto es, provisionalmente, de “Dios”». Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londres, New Left Books, 1971, p. 115. <<

[250] *Materialismo y empirocriticismo* cita constantemente a Feuerbach como una autoridad, describiendo sus «puntos de vista» como «consistentemente materialistas» (V. I. Lenin, *Collected Works* XIV, cit., p. 115), y lo cita extensamente de las fuentes originales, para contrarrestar las posiciones de adversarios «kantianos» y «agnósticos». Lenin incluso habla de «la *escuela completa* de Feuerbach, Marx y Engels» (p. 204) y sistemáticamente los cita en este orden, estableciendo la más estricta continuidad de su materialismo. La tesis fundamental que dejaba meridianamente claro este trabajo es que se trata precisamente del «*mismo* materialismo» (p. 336) que Marx y Engels simplemente «aplicaban a las ciencias sociales» (*ibid*.) o a «la historia» (p. 242), mientras que las cuestiones de «gnoseología» ya habían sido establecidas por los materialistas que les precedieron (los franceses del siglo XVIII, pero Feuerbach por encima de todos). Marx y Engels, por consiguiente, «coronaron» la «filosofía materialista» (p. 329), «completaron el edificio de la filosofía materialista *hasta su cima*» (p. 242), construido por los materialistas precursores, siempre «partiendo» de Feuerbach (p. 329). No hay nada original en todo esto: dado que se trata de una repetición literal de los temas desarrollados *ad abundantiam* por Plejanov, especialmente en «Las cuestiones fundamentales de marxismo», según las cuales, «Feuerbach […] desarrolló los cimientos de lo que se puede llamar la perspectiva del mundo de Marx y Engels» (p. 120). En el mismo orden de ideas, la «gnoseología» de Marx es la misma «gnoseología que la de Feuerbach, aunque profundizada gracias al genio correctivo que Marx aportó», mientras que sus Tesis sobre Feuerbach «de ninguna manera eliminaban las proposiciones básicas de la filosofía de Feuerbach, sino que solamente las corregían, y lo que era más importante, pedían una aplicación más consistente» (p. 135). En cuanto a Hegel y a la relación de Marx con él (rápidamente tratadas), y la crítica de su *Filosofía del derecho*, el autor de *El capital* era capaz de abordarla «*solamente porque* Feuerbach había completado su crítica a la *filosofía especulativa de Hegel*» (p. 128). A su vez, la dialéctica hegeliana «podía "ser puesta al derecho" *solamente* por alguien que estaba convencido de la solidez del principio básico de la filosofía de Feuerbach, es decir, no es el pensamiento el que determina al ser, sino el ser el que determina el pensamiento» (p. 139). ¿Pero no es eso dar un honor demasiado grande a un «idealismo filosófico» que la «etnología actual» nos enseña «que desciende, en el sentido histórico, del *animismo* de los pueblos primitivos»? (p. 132). Como vemos, Leon Brunschwig no era el único que creía que los silogismos de la lógica de Hegel correspondían a la edad mental de un alumno de enseñanza primaria. Además, Plejanov insistía con energía en la continuidad que unía el materialismo de Marx, Engels y Feuerbach con el de la Ilustración francesa representada por La Mettrie, Diderot, D'Holbach e incluso Helvétius, y más allá de

estos con Hobbes y Spinoza «liberados de sus harapos teológicos». Véase también G. Plejanov, *Ensayos sobre la historia del materialismo* (1896), formado por tres partes dedicadas respectivamente a D’Holbach, Helvétius y Marx. <<

[251] V. I. Lenin, «On the Question of Dialectics» [En torno a la cuestión de la dialéctica], *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 359. <<

[252] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 180. Lenin hace hincapié en que «es imposible por completo entender *El capital* […] sin haber estudiado y entendido a fondo la *Lógica* de Hegel» (*ibid*.). Esta simple anotación es suficiente para refutar la tesis de Althusser según la cual para Lenin el recurso a Hegel solamente era necesario para la primera sección de *El capital*, en la que Marx «imitaba» a Hegel (Lenin utiliza este término en los Cuadernos en referencia al célebre «coqueteo» que menciona Marx en el prefacio de la edición de 1873), una sección que tiene que leerse «desde un punto de vista materialista». Por ello no encontramos aquí nada nuevo en relación a las posiciones de Lenin de 1909. Para Althusser, «Lenin no necesitaba leer a Hegel para entenderle, porque ya lo había hecho después de haber leído y entendido a Marx», (*Lenin and Philosophy*, cit., p. 109). Si se continúa este razonamiento, los meses empleados en leer y anotar a Hegel en medio de la Primera Guerra Mundial, no serían más que un pasatiempo, tan gratuito como perverso. Además, de una manera alejada de Althusser, Lenin parece haber estado equipado con la virtud esencialmente mística de «leer y comprender a Marx» de una sola tacada, sin la menor discontinuidad (menos aún ruptura) que afectara a esa revelación definitiva. <<

[253] Esta es especialmente una de las tesis mayores de Kevin Anderson en *Lenin, Hegel and Western Marxism* (1995), quien hace de este regreso a Hegel, o a la dialéctica, el signo distintivo de lo que insiste en llamar (en la estela de su homónimo Perry Anderson) el «marxismo occidental», locución por la que quiere denominar a todos los marxismos europeos heterodoxos. Si hubiera que sacar una única conclusión del resurgimiento de la dialéctica en el marxismo que atestiguan los Cuadernos, es que semejantes distinciones entre un «marxismo occidental», supuestamente filosófico y de alguna manera orientado hacia Hegel, y un «marxismo no occidental» (¿«oriental» quizá?), tienen pocas aplicaciones reales. Para Lenin, Gramsci o Lukács, poner de nuevo la dialéctica en el corazón del marxismo no era ninguna muestra de «heterodoxia» o «hegelianismo», sino de combatir las posiciones revisionistas y rehabilitar el marxismo como teoría revolucionaria. <<

[254] V. I. Lenin, «Play of the Dialectic (Logic) of Hegel» [Papel de la (Lógica) Dialéctica de Hegel], *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 182. <<

[255] *Ibid*., p. 182. Lenin se da cuenta o empieza a darse cuenta de algo que efectivamente «no es el reflejo en un espejo» (H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Lénine*, cit., p. 174). Dominique Lecourt, en formulaciones que en algún momento alcanzaron cierta popularidad, hablaba de «reflejo sin un espejo», como un «proceso histórico de adquisición del conocimiento», (*Une crise et son enjeu*, cit., p. 47). Resulta por lo menos extraño, como hemos visto, ver a Lecourt situar obstinadamente esta definición en términos de un proceso respaldado por *Materialismo y empirocriticismo*, sin dar ninguna indicación de dónde está el apoyo de semejante afirmación. Lógico, ¡le resultará difícil encontrar la más ligera referencia a la categoría del proceso en el trabajo en cuestión! <<

[256] Hegel citado en V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 182. <<



[257] *Ibid*., cit., pp. 189-190. El énfasis que hace Lenin (todo el párrafo subrayado tres veces) se ha omitido. <<

[258] *Ibid.*, p. 191. La segunda de las tesis de Marx sobre Feuerbach dice: «El problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] no es un problema teórico, sino un problema práctico [*praktisch*]. El hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad [*Wirklichkeit*] y el poder [*Macht*], la terrenalidad de su pensamiento, en la práctica [*in der Praxis*]», Marx y Engels, *The German Ideology*, cit., p. 645. <<

[259] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 216. <<

[260] *Ibid*, p. 211. <<

[261] *Ibid*, pp. 211-212. <<

[262] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, cit., p. 645. <<

[263] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 213. Énfasis en el original. En contraste con Lenin, Hegel hablaba de «trascender la determinación del mundo externo» por completo. <<

[264] *Ibid*., pp. 217-218. <<

[265] Los comentarios de T. C. Clark me sirvieron aquí de inspiración: «La pintura es […] un medio de investigación; una manera de descubrir hasta dónde llegan los valores y el entusiasmo del mundo, encontrando en la práctica lo que les lleva a realizar una pintura sobre ellos […] ¿“Extiende e intensifica la realización” […] los significados y las apariencias, o los dispersa y matiza? ¿Llega a mostrarlos convirtiéndose (en la práctica, en miniatura, mientras son allanadas, detalladas y yuxtapuestas) en otra cosa? ¿Hay algo ahí fuera (o aquí dentro) que pueda pasar la prueba del examen? Si lo dibujo, ¿sobrevivirá?», T. J. Clark, *The Painting of Modern Life. Paris in the Art of Manet and His Followers*, Londres, Thames y Hudson, 1990, p. XXI. <<

[266] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 219. Énfasis en el original. <<

[267] *Ibid*. Énfasis en el original. <<



[268] «La diferencia no me queda clara ¿no es el absoluto equivalente a lo más concreto?», *ibid*., p. 229. <<

[269] F. Engels, «Ludwig Feuerbach», cit., p. 340. <<

[270] S. Žižek, *Le plus sublime des hystériques*, París, Point hors ligne, 1988, p. 17. El énfasis es mío. <<

[271] V. I. Lenin, *Hegel Notebooks*, cit., p. 233. Énfasis en el original. <<

[272] Sobre la cuestión de la guerra y la revolución, hay que consultar a Georges Haupt, «Guerre et révolution chez Lénine», (reimpresión en G. Haupt, *L'historien et le mouvement social*, París, Maspero, 1980, pp. 237-266), y el capítulo de Etienne Balibar del presente volumen. Sobre la cuestión de la transformación de la revolución democrática en revolución proletaria, véanse los estudios de Michael Lowy y Daniel Bensaïd ya citados, así como el epílogo de Slavoj Žižek en *Revolution at the Gates*, cit. Para una visión general consultar la segunda parte de «Lenin on the Dialectics of Revolution 1914-1923», en K. Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, cit., pp. 123-170. <<

[273] Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, cit., pp. 7-10. <<

[274] Fredric Jameson, «Max Weber as Storyteller», *The Syntax of History*, vol. II, de *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1988, pp. 3-34. <<

[275] Véase en particular Moshe Lewin, «Lénine et bolshevisme à l'épreveui de l'historie et du pouvoir», en René Gallissot (ed.), *Les aventures du marxisme*, París, Syros, 1984. George Haupt, «Guerre et révolution chez Lénine», *L'historien et le mouvement social*, París, Maspero, 1980, pp. 237-266. Haupt, de quien tomo prestados algunos elementos esenciales, señala al comienzo que «se puede observar una división en el pensamiento de Lenin antes y después de 1914». <<

[276] V. I. Lenin, «The Collapse of the Second International» [El colapso de la Segunda Internacional] [1915]; «April Theses» [Tesis de abril] [1917], *Collected Works* XXI, XXIV, Moscú, Progress Publishers, 1960. <<



[277] V. I. Lenin, *What the «Friends of the People» Are* [*¿Quiénes son los «amigos del pueblo»?*], *Collected Works* I, cit. <<

[278] V. I. Lenin, *Materialism and Empiriocriticism* [*Materialismo y empirocriticismo*], *Collected Works* XIV, cit. <<

[279] No considero como tales los artículos que Lenin escribió después de la Revolución para exhortar al estudio de la dialéctica y el materialismo, tomando parte en los debates alrededor de Proletkultur, los piruetas finales del conflicto entre bolcheviques y mencheviques, o los primeros episodios en la discusión sobre ciencia y tecnología, todos los cuales jugaron un papel en la formación de la filosofía soviética. René Zapata (ed.), *Luttes philosophiques en URRS*, París, PUF, 1983. <<

[280] En el prefacio al volumen de las *Obras Completas* que contienen los «Cuadernos filosóficos», del Instituto de Marxismo-Leninismo del Comité Central del PCUS, se dice: «Se puede suponer que el material preparatorio reunido en los Cuadernos filosóficos prueba la intención de Lenin de escribir un trabajo especial sobre la dialéctica materialista, una tarea que no tuvo oportunidad de completar […]. El estudio del gran contenido ideológico de los Cuadernos filosóficos es de vital importancia para una completa comprensión de la filosofía marxista-leninista, el fundamento teórico del comunismo científico», V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks* [Cuadernos filosóficos], *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 18. <<

[281] Véase Henri Lefebvre y Norbert Guterman, introducción de 1935 a los *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, París, Gallimard, 1967; las cuestiones que se planteaban aquí las retomaba Lefebvre en *Pour connaître la pensée de Lénine*, París, Bordas, 1957. Parece que Lefebvre ignoraba las notas de Lenin sobre Clausewitz. <<

[282] V. I. Lenin, «Imperialism, the Highest Stage of Capitalism» [*El imperialismo, fase superior del capitalismo*] [1916], *Collected Works* XXII, cit. <<

[283] V. I. Lenin, «A Caricature of Marxism and “Imperialist Economism”» [Una caricatura del marxismo y el economicismo imperialista] [1916], «The Military Programme of the Proletarian revolution» [El programa militar de la Revolución proletaria] [1916], *Collected Works* XXIII, cit. <<

[284] V. I. Lenin, «On the Disarmament slogan» [Sobre la consigna del desarme] [1916]; «Bourgeois Pacifism and Socialist Pacifism» [Pacifismo burgués y pacifismo socialista] [1917]; «A turn in World Politics» [Un cambio en la política mundial] [1917], *Collected Works* XXIII, cit. <<

[285] Rosa Luxemburg, «Junius Pamphlet», *The Crisis of Social-Democracy*, edición resumida en P. Hudis y K. Anderson (eds.), *The Rosa Luxemburg Reader*, Nueva York, Monthly Review Press, 2004. Se puede comparar con «La situación y las tareas de la Internacional Socialista», *Collected Works* XXI. La crítica de Lenin al «Junius Pamphlet» se puede encontrar en *Collected Works* XXI, cit. <<

[286] V. I. Lenin, *The developmet of Capitalism in Russia* [*El desarrollo del capitalismo en Rusia*] [1899], *Collected Works* III, cit.; «Theses on the National Question» [Tesis sobre la cuestión nacional] [1913], *Collected Works* XIX, cit.; «The Collapse of the Second International» [El colapso de la Segunda Internacional] [1915], *Collected Works* XXI, cit. <<

[287] Étienne Balibar, *On the dictatorship of the Proletariat*, Londres, NLB, 1977. Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*, París, Seuil, 1976. <<

[288] V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks* [*Cuadernos filosóficos*], *Collected Works* XXXVIII, cit., p. 365. <<

[289] Las notas de Lenin sobre Clausewitz fueron publicadas en 1930 en *Leninskij sbornik*, XII. La edición alemana está editada por Otto Braun (un antiguo delegado de la Comintern en China durante la Larga Marcha). V. I. Lenin, *Clausewitz' Werk Vom Kriege*, Berlín, Verlag des Ministeriums für nationale Verteidegung, 1957. Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz* II, París, Gallimard, 1976, p. 61. Aron cita una traducción francesa que no he podido consultar: Berthold C. Friedl, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en URRS*, París, Médicis, 1945. <<

[290] Charles Andler, *Le pangermanisme philosophique*, París, Conard, 1913. <<

[291] En su comentario (*Penser la guerre, Clausewitz*, cit., pp. 61 ss., 213 ss., 330 ss.), Raymond Aron señalaba el lazo estrecho entre las notas de Lenin sobre Clausewitz y su reflexión sobre la dialéctica, pero limitaba su significado, considerando que la «fusión» de elementos de Marx y de Clausewitz que Lenin había llevado a cabo significaba hacer de la guerra el *instrumento* de la revolución, que requería una «flexibilidad» de utilización táctica. La lectura que propongo aquí es diferente. Aron, sin embargo, estaba en lo cierto al plantear la cuestión de los límites del análisis del nacionalismo que hacía Lenin. Y refuta con claridad cualquier asimilación de la interpretación que Lenin hace de Clausewitz como uno de los precursores del nacionalsocialismo como Ludendorff, una idea ridícula que todavía se mantiene bajo mantos más o menos académicos. Charles Roig, *La grammaire politique de Lénine*, Lausanne, L’Age d’Homme, 1980. <<

[292] «Por lo que respecta a las guerras, la tesis fundamental de la dialéctica […] es que “la guerra es simplemente la continuación de la política por otros medios (violentos)”». V. I. Lenin, «The Collapse of the Second International», *Collected Works* XXI, cit., p. 219. Lenin hace otras referencia explícitas a Clausewitz en «Socialism and War» [El socialismo y la guerra] [1915], *Collected Works* XXI, cit., p. 219; «The War and Revolution» [La guerra y la revolución] [mayo de 1917], *Collected Works* XXIV, cit., pp. 339, 402. <<

[293] Véase Bertolt Brecht, *Mé Ti, Livre des retournement*, París, L'Arche, 1979, p. 53: «"Basándonos en el *gran método* que los grandes maestros Hü Yeh y Ka Meh enseñaron, hablamos demasiado del carácter perecedero de todas las cosas" dijo Mé Ti con un suspiro. "Mucha gente considera este lenguaje demasiado subversivo. Este carácter perecedero de las cosas lo ven como una amenaza para los dirigentes. Pero es una equivocación llamarlo el *gran método*. Lo que se necesita es hablar de la manera en que algunas cosas pueden hacerse perecer"». <<

[294] V. I. Lenin, «The Collapse of the Second International», cit.; «Opportunism and the collpase of the Second International» [El oportunismo y el colapso de la Segunda Internacional] [1915], *Collected Works* XXII, cit., pp. 438-453. <<

[295] Esta es la interpretación de otros como M. Ferro: «Lenin, incapaz de oponerse a la corriente patriótica, propuso la transformación de la guerra europea en una guerra civil». Marc Ferro, «Première Guerre Mondiale», *Encyclopaedia Universalis*, París. <<

[296] Resumo aquí el tipo de análisis contenido en el volumen XXIII de las *Collected Works* de Lenin, especialmente en las páginas 22 ss., 77 ss., 152 ss., 175 ss., 229 ss. y 297 ss. Lo que resulta llamativo aquí es lo próximo a Clausewitz que se encontraba Lenin en el uso «dialéctico» que hacía de *Vom Kriege* en relación a estrategas como Foch o Schliefen, que reivindicaban esta ascendencia. R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, cit., 28 ss. <<

[297] É. Balibar, *On the Dictadorship of the Proletariat*, cit.; y «Dictadure du prolétariat», en G. Labica y G. Bensussan (eds.), *Dictionnaire critique du marxisme*, París, PUF, 1985. <<

[298] V. I. Lenin, «The Discussion on Natioal Self-Determination Summed Up» [Resumen del debate sobre la autodeterminación nacional] [1916], *Collected Works* XXII, cit., p. 320. <<

[299] V. I. Lenin, «On the Slogan for a United States of Europe» [Sobre la consigna de los Estados Unidos de Europa] [1915], *Collected Works* XXI, cit., p. 344; «Bourgeois Pacifism and Socialist Pacifism», *Collected Works* XXIII, cit., pp. 175-194. <<

[300] Esta doble crítica se encuentra en el corazón de «April Theses» [Tesis de abril], «The Tasks of the Proletariat in Our Revolution» [Tareas del proletariado en nuestra Revolución] [1917] y en «Draft Resolution on the War» [Proyecto de resolución sobre la guerra] [1917], *Collected Works* XXIV, cit. <<

[301] V. I. Lenin, *The State and Revolution* [*El Estado y la revolución*] [1917], *Collected Works* XXV, cit. <<

[302] Las citas corresponden a Lenin, *Collected Works* XXII, Moscú, Progress Publishers, 1960, pp. 185-304. Todas las citas de sus *Obras Completas* recogen el número del volumen y la página, incluyendo el título y el año de la publicación original cuando no se menciona específicamente en el texto. <<

[303] V. I. Lenin, «The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-Determination» [La Revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación] [1916], *Collected Works* XXII, cit., p. 144. «Sería un error radical pensar que la lucha por la democracia fuese capaz de desviar al proletariado de la revolución socialista, de ocultarla o relegarla. Por el contrario, de la misma manera que no puede haber un socialismo victorioso que no practique la plena democracia, el proletariado no puede prepararse para su victoria sobre la burguesía sin una completa, consistente y revolucionaria lucha por la democracia». <<

[304] «En realidad hay dos partidos por todo el mundo. De hecho hay dos Internacionales», V. I. Lenin, «Split or Decay?» [¿Escisión o descomposición?] [1916], *Collected Works* XXII, cit., p. 181. <<

[305] V. I. Lenin, «Preface to N. Bujarin's Pamphlet *Imperialism and the World Economy*» [Prefacio al panfleto de N. Bujarin *El imperialismo y la economía mundial*], *Collected Works*, XXII, cit., p. 103. <<

[306] Georg Lukács, *Lenin. A Study in the Unity of His Thought*, Londres, NLB, 1970, p. 41. <<

[307] V. I. Lenin, «Imperialism and Socialism in Italy» [Imperialismo y socialismo en Italia], *Collected Works* XXI, cit., p. 357-366. Aquí examina los trabajos de R. Michels y T. Barboni. <<

[308] V. I. Lenin, *Collected Works* XXXIX, cit., pp. 100, 218, 757-758. <<

[309] *Ibid*., pp. 735-742. <<

[310] *Ibid*, pp. 754-755; «Imperialism and the Split in Socialism» [Imperialismo y el giro al socialismo] [1916], *Collected Works* XXIII, cit., pp. 105-120. <<

[311] Estos «defectos» se mencionan en las notas beta, donde se recogen los temas «On the question of Imperialism» [Sobre la cuestión del Imperialismo] [1916], *Collected Works* XXXIX, cit., pp. 201-202. El análisis de la obra de Hilferding como tal se encuentra al comienzo del Cuaderno theta (pp. 333 ss.). Véase también «Hilferding (Kautskyte Views)», pp. 613-615. <<

[312] Sobre estas dos últimas cuestiones, de evidente interés, Lenin estableció una relación con sus propias reflexiones en «Marxism and the state» [El marxismo y el Estado] (Cuaderno azul), *Collected Works* XXXIX, cit., p. 583 <<

[313] V. I. Lenin, «The Proletarian revolution and the Renegade Kautsky» [La revolución proletaria y el renegado Kautsky] [1918], *Collected Works* XXVIII, cit. De manera regular, Kautsky se encuentra en todos los escritos del periodo anterior. <<

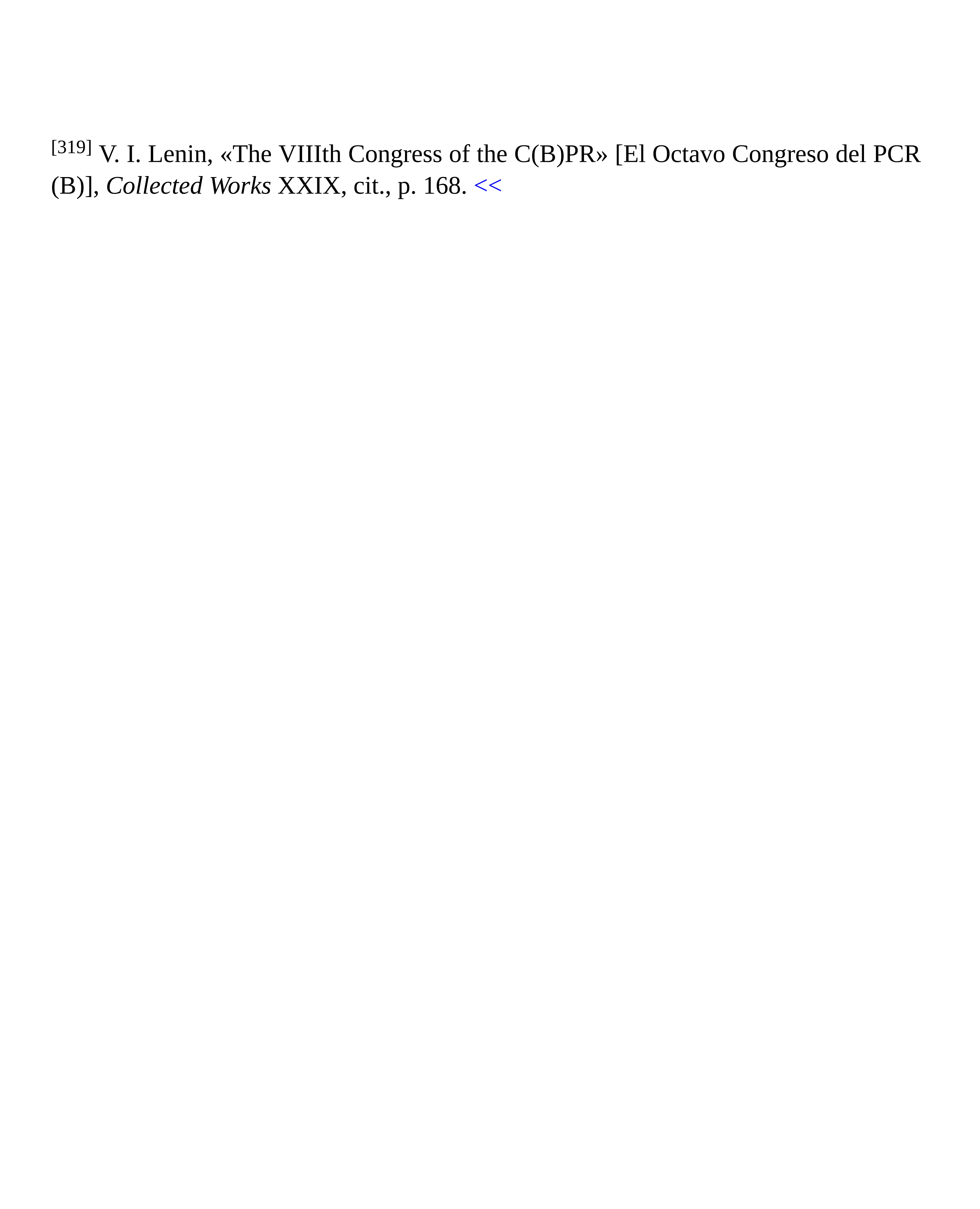
[314] V. I. Lenin, *Le Cahier bleu (Le marxisme quant à l'État)*, Labica (ed.), B. Lafite (trad. del ruso), Bruselas, Complexe, 1977, p. 5. <<

[315] V. I. Lenin, *Notebook Beta, Collected Works* XXXIX, cit., p. 206. <<

[316] También «moderna», *Collected Works* XXXIX, cit., p. 420; el prefacio del panfleto sobre Bujarin está en *Collected Works* XXII, cit., p. 107. <<

[317] V. I. Lenin, «Notebooks on imperialism» [Cuadernos sobre imperialismo], *Collected Works* XXXIX, cit., p. 428. Se han omitido las cursivas de Lenin; V. I. Lenin, *Imperialism*, *Collected Works* XXII, cit., p. 269 ss. <<

[318] V. I. Lenin, «Notebooks», *Collected Works* XXXIX, cit., p. 607. <<



[319] V. I. Lenin, «The VIIIth Congress of the C(B)PR» [El Octavo Congreso del PCR (B)], *Collected Works* XXIX, cit., p. 168. <<

[320] Henri Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Lénine*, París, Bordas, 1957, p. 236. <<

[321] Apenas un año después Lenin criticaba a Bujarin en «The Nascent Trend of Imperialist Economism» [La naciente tendencia del economicismo imperialista] [agosto-septiembre de 1916], *Collected Works* XXIII, cit., pp. 13-21. Véase también para más detalles «VIII Congreso del PCR (B)», *Collected Works* XXIX, cit., p. 165; «Notebook “Gamma”» [Cuaderno “Gamma”], *Collected Works* XXIX, cit., p. 247; «Notebook Imperialism» [Cuadernos sobre el Imperialismo], *Collected Works* XXXIX, cit., p. 756; y la correspondencia de este periodo con Zinoviev, *Collected Works* XLIII, cit., pp. 544-574. <<

[322] George Labica, «Dialogue marxiste: Lénine et Luxemburg», *La revue Commune 18*, mayo de 2000. <<

[323] V. I. Lenin, «Notebook Imperialism», cit., p. 270. Se refieren al artículo de Panekoek, «State Expenditure and Imperialism», que había aparecido en *Neue Zeit* en 1913-1914. Al mismo tiempo, parece que a Lenin le fue útil el *Essai sur l'impérialisme*, de Paul Louis, que fue publicado en París en 1904 («Cuadernos», 250). Sobre las concepciones del imperialismo recuerdo dos publicaciones que ciertamente no se encuentran en la actualidad, pero que son suficientes para mostrar la continuidad del imperialismo de nuestros días: *L'impérialisme. Colloque d'Alger 21-24 Mars 1969*, Argelia, NED, 1970, y *Journée d'étude sur l'impérialisme*, Cahiers du CERM 1 y 2, París, 1970. <<

[324] K. Marx y F. Engels, «Manifesto of the Communist Party», en K. Marx, *The Revolutions of 1848*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 71. G. Labica, «Les leçons du Manifeste», en *Le Manifeste communiste aujourd'hui*, París, Éditions de l'Atelier, 1998, y en *Realitat* 53-54, Barcelona, 1999. <<

[325] K. Marx, *Capital* III, Penguin, Harmondsworth, 1981, pp. 359, 449. El mercado mundial es la base del capitalismo y está siempre presente en la cabeza del capitalista (p. 451); la producción para el mercado mundial es la precondición para la producción capitalista (p. 205). <<

[326] *Ibid*., p. 516. <<

[327] Suzanne de Brunhoff, *Mondialisation*, París, Espaces Marx, 1999, p. 141. <<

[328] V. I. Lenin, «New Data on the Laws Governing the Development of Capitalism in Agriculture: Part One, Capitalism and Agriculture in the USA», *Collected Works* XXII, cit., p. 17. <<

[329] Lenin cita una frase del libro de G. F. Steffen, *World War and Imperialism*, publicado en 1915: «El mundo se encuentra ahora casi completamente "dividido". Pero la historia mundial nos enseña que los imperios tienden a dividirse *cada uno* después de haberse repartido entre ellos las áreas "sin dueño" de todas las partes del mundo». En el margen, Lenin anota: «¡Bien dicho!», V. I. Lenin, *Collected Works* XXXIX, cit., p. 259. <<

[330] G. de Bernis, por ejemplo, observa: «No es una exageración decir que el capital británico ha abandonado Gran Bretaña y está totalmente dominado por Estados Unidos». <<

[331] Una de las consecuencias de denominar a Estados Unidos de América con el nombre de América y a sus ciudadanos como americanos, es que condena a las demás naciones de los dos continentes a la no existencia. Esto es una consecuencia completamente asumida de la hegemonía estadounidense. <<

[332] Esta es por supuesto la posición del PCF en su último congreso. Véase Pierre Lévy, *Bastille, République, Nation. La mutation du PCF, cette étrange défaite*, París, Michalon, 2000. <<

[333] Zbigniew Brzezinski, *The Grand Chessboard*, Nueva York, Harper Collins, 1997 [ed. cast.: *El gran tablero mundial*, Barcelona, Paidós, 2007]. <<

[334] Bernard Gerbier, *Mondialisation et citoyenneté*, cit., p. 47. <<

[335] J. P. Michiels y D. Uzunidis, *Mondialisation et citoyenneté*, (eds.), *Mondialisation et citoyenneté*, París, L'Harmattan, 1999. Erna Betten, «Where Do We Go from Kosovo?», *Australian Marxist Review* 41 (noviembre de 1999). Betten señala que el actual incremento de las desigualdades «ya venía descrito por Lenin en su libro de 1917 sobre el imperialismo». <<

[336] Jean Magniadas, en *Mondialisation et citoyenneté*, 117; Pierre Bourdieu y Louis Wacquant, «La nouvelle vulgate planétaire», *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2000. <<

[337] S. Brunhoff, *Mondialisation*, cit., pp. 142, 216. <<

[338] Denis Collin, «Néoliberalisme ou keynésianisme rénové», *L'Homme et la Société*, París, 2001, p. 51. <<

[339] A. Catone, «Rediscutere di imperialismo», *L’Ernesto* I, 3, Novara, 2000. <<

[340] D. Collin, «Néoliberalisme ou keynésianisme rénové», cit. <<

[341] G. de Bernis, «Aspects économiques de la mondialisation», *Nord-Sud XXI* XIII, 1, Ginebra, 1999, pp. 60 ss. <<

[342] Marcel Sembat, *Faites un roi, sinon faites la paix*, publicado en 1913. V. I. Lenin, «Notebooks on Imperialism», *Collected Works* XXXIX, cit., p. 438, se omite el énfasis de Lenin, en el margen Lenin escribió «NB.». <<

[343] Véase el artículo de Wladimir Andreff en J.-P. Michiels y D. Uzunidis (eds.), *Mondialisation et citoyenneté*, cit., p. 206. <<

[344] Hay que señalar que Lenin consideraba que la sustitución del «viejo capitalismo» por los monopolios reduciría la importancia de los mercados de valores (p. 218). <<

[345] Solamente se puede mencionar este asunto de pasada. Lenin se mostraba hostil frente a semejante perspectiva que hubiera conducido al establecimiento, señalado por Hobson, de una aristocracia que explotara al resto del mundo. V. I. Lenin, «Notebooks», *Collected Works* XXXIX, cit., p. 429; también escribió contra Kautsky (p. 380) y Bauer (p. 626). Lo hizo de una manera casi profética manteniendo como una de las tareas atribuidas a semejantes Estados Unidos de Europa por G. Hildebrand, la lucha contra «el gran movimiento islámico». V. I. Lenin, «Notebooks on Imperialism» cit., p. 112; repetido en *Imperialism* cit., p. 282 ss. V. I. Lenin, «On the Slogan for a United States of Europe» [Sobre la consigna de los Estados Unidos de Europa] [1915], *Collected Works* XXI, cit., pp. 339-343. <<

[346] G. de Bernis en J.-P. Michiels y D. Uzunidis (eds.), *Mondialisation et citoyenneté*, cit., p. 31. <<

[347] La expresión se encuentra, entre otros sitios, en Jacques Chonchol, *¿Hacia dónde nos lleva la globalización? Reflexiones sobre Chile*, Santiago, Universidad Arcis, 1999, p. 22. El autor señala que en América Latina la política del «ajuste estructural» aumentó el número de personas viviendo en la pobreza durante la década de 1980, de 136 a 196 millones. Jean Louis Levet, por su parte, escribe: «Esta criminalización de la economía se ha convertido en parte de la columna vertebral del sistema económico y del sistema monetario internacional, […] una herramienta para regular el sistema económico mundial», J.-P. Michiels y D. Uzunidis (eds.), *Mondialisation et citoyenneté*, cit., p. 356. <<

[348] Para más detalles e información más reciente se puede consutar el dosier de *Le Monde Diplomatique* de mayo de 2000: «The Planetary Archipielago of Financial Crime», especialmente la investigación de Christian de Brie en la que simplemente el título, «States, Mafias and Transnationals as Thick as Thieves», es un perfecto resumen del proceso que se desarrolla. <<

[349] Sobre las contradicciones que socavan el neoliberalismo desde su interior hasta el punto de impedir que alcance sus propios objetivos, podemos hablar de la insustituible demostración que hace Susan George en su libro: *The Lugano Report. On Preserving Capitalism in the 21st Century*, Londres, Pluto Press, 1999 [ed. cast.: *Informe Lugano*, Barcelona, Icaria, 2001]. <<

[350] Z. Brzezinski, *The Grand Chessboard*, cit., pp. 196-197. <<

[351] Este sentimiento se encuentra presente en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Posiblemente representa un eco del entusiasmo del *Manifiesto comunista* por la revolución permanente de las relaciones de producción bajo el capitalismo, y por ello todavía una visión teleológica del progreso. <<

[352] V. I. Lenin, «On the Slogan for a United States of Europe», cit., pp. 339-343. <<

[353] «Aunque [el capitalismo] se esfuerza por ser universal, precisamente por esta tendencia debe destruirse, porque inmanentemente es incapaz de convertirse en una forma de producción universal. Durante su historia ha demostrado ser una contradicción en sí mismo, y su movimiento de acumulación proporciona una solución al conflicto al mismo tiempo que lo agrava. En una determinada etapa de desarrollo no habrá otra salida que la aplicación de principios socialistas. El objetivo del socialismo no es la acumulación sino la satisfacción de los afanosos deseos de la humanidad mediante el desarrollo de las fuerzas productivas del conjunto del planeta. Por ello encontramos que el socialismo es por su propia naturaleza un sistema económico harmonioso y universal». Rosa Luxemburg, *The Accumulatrion of Capital*, Londres, Routledge, 1963, p. 467. <<

[354] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, en *Oeuvres complètes*, J. P. Mayer (ed.), Gallimard, París, 1951, I, pp. 358-359 [ed. cast.: *La democracia en América*, Madrid, Akal, 2007]. <<

[355] Discurso en la Asamblea Constituyente, septiembre de 1848, recogido en las *Oeuvres complètes*, por su viuda y G. Beaumont, París, Michel Lévy Frères, 1864-1867, IX, pp. 544-545. <<

[356] *Ibid*., p. 288. <<

[357] A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., p. 131. <<



[358] Norberto Bobbio, *Stuart Mill, liberale e socialista*, en «La lettera del venerdi», suplemento de *L'Unità*, 31 de mayo de 1991, pp. 26-27. <<

[359] John Stuart Mill, «On Liberty», 1858, en *Utilitarism*, *Liberty, Representative Goverment*, H. B. Acton (ed.), Dent, Londres, 1972, p. 73. <<

[360] *Ibid*. <<

[361] J. S. Mill, *Considerations on Representative Goverment*, 1861, en *ibid*., p. 197. <<

[362] V. I. Lenin, «Stato e Revoluzione» [1917], en *Opere Complete* XXV, Editori Riuniti, Roma, 1955, p. 433. Las siguientes referencias a las *Opere Complete* citan el título específico incluido en el trabajo, el año de su publicación inicial, el número del volumen, y el número de página. <<

[363] V. I. Lenin, «L’imperialismo fase suprema del capitalismo» [1917], *Opere Complete* XXII, cit., p. 282. <<

[364] *Ibid*., pp. 181-182. <<

[365] V. I. Lenin, «Sostanze infiammabili nella politica mondiale» [1908], *Opere Complete* XV, cit., pp. 178-179. <<

[366] V. I. Lenin, «La fine della guerra dell'Italia contro la Turchia» [1912], *Opere Complete* XVIII, cit., pp. 322-323. <<

[367] J. S. Mill, *Considerations on Representative Goverment*, cit., p. 380. <<

[368] V. I. Lenin, «La guerra e la rivoluzione» [1917], *Opere Complete* XXIV, cit., p. 417. <<



[369] Eduard Bernstein, «Die deutsche Sozialdemokratie und die türkischen Wirren», en *Die Neue Zeit* I (1897), p. 110. <<

[370] E. Bernstein, «Sozialdemokratie und Imperialismus», *Socialistische Monatshefte* I [1900]; reimpresión de Bad Feilnbach, Schmidt Periodicals, 1986, pp. 238-251. <<

[371] Alfred Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* [1930], Munich, Hohoneichen, 1937, p. 637. <<

[372] Karl Marx, «Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien» [1853], en K. Marx y F. Engels, *Werke* IX, Berlín, Dietz Verlag, 1955, p. 225. <<

[373] Friedrich Engels, «Reden über Polen», en *Werke* IV, cit., p. 417; F. Engels, «Auswärtige deutsche Politik» en *ibid*. V, p. 155. <<

[374] Davis N. Lott (ed.), *The Presidents Speak. The Inaugural Addresses of the American Presidents, from Washington to Clinton*, Nueva York, Henry Holt y Cia, 1994, pp. 366-369. <<

[375] M. Navarro, «US Aid and “Genocide”: Guatemala Inquiry: CIA’s Help to Military», *International Herald Tribune*, 27-28 de febrero de 1999, p. 3. <<

[376] John A. Hobson, *Imperialism. A Study* [1902], Ann Arbor, University of Michigan Press, 1965, p. 77. <<



[377] V. I. Lenin, «Dichiarazione dei diritti del popolo lavoratore e sfruttato» [enero de 1918], *Opere Complete* XXVI, cit., p. 403. <<

[378] Richard Cohen, «No Mr. Lieberman, America Isn’t Really God’s Country», *International Herald Tribune*, 8 de septiembre de 2007, p. 7. <<

[379] Henry Kissinger, *Diplomacy*, Nueva Yok, Simon y Schuster, 1994, p. 834. <<

[380] Basil Williams, *Cecil Rhodes*, Londres, Constable & Cia. Ltd., 1921, pp. 51-52. <<

[381] Thomas L. Friedman, «On Key Foreign Policy Issues, the Differences Are Narrowing», *International Herald Tribune*, 11-12 de marzo de 2000. <<

[382] Eric J. Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 179 [ed. cast.: *Nación y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2004]. <<

[383] Enzo Santarelli, *Storia sociale del mondo contemporaneo. Dalla Comune di Parigi ai nostro giorni*, Milán, Feltrinelli, 1982, pp. 511-512. <<

[384] Michael A. Lutzker, «The Precarious Peace: China, the United States, and the Quemoy-Matsu Crisis, 1954-1955, 1958», en J. R. Challinor y R. L. Beisner (eds.), *Arms at Rest. Peacemaking in American History*, Nueva York, Greenwood Press, 1987, p. 178. <<

[385] M. Molinari, «1948, guerra civile a Roma», *La Stampa*, 14 de septiembre de 1999, p. 23. <<

[386] V. I. Lenin, «Della fierezza nazionale dei grandi russi» [1914], *Opere Complete* XXI, cit., p. 90. <<

[387] Louis Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965. L. Althusser, *Lire Le Capital*, París, Maspero, 1965 [ed. cast.: *Para leer El capital*, México DF, Siglo XXI, 1968]. <<



[388] Sylvain Lazarus, «Lénine et le temps», *Conference du Perroquet* 18 (marzo de 1989); y *L’anthropologie du nom*, París, Seuil, 1998. <<

[389] S. Lazarus, *Althusser, la politique et l'histoire*, París, PUF, 1993 y «Althusser et Lenine» texto presentado en el coloquio de Viena de 1996. <<

[390] V. I. Lenin, «On Slogans», *Collected Works* XXV, Londres, Lawrence y Wishart, 1964, pp. 183-190. <<



[391] Soy consciente de que en la versión inglesa esta palabra aparece como «correcta» («*juste*» en la versión francesa). <<

[392] Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, pp. 105-106 [ed. cast.: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2008]. <<

[393] G. Deleuze, «Trois problèmes de groupe», F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, París, Maspero, 1972, pp. I-XI. <<

[394] «Vive le léninisme», *Cahiers marxistes-léninistes 9/10,* París, SER, 1966. <<

[395] Grigori Zinoviev, *Istorica Rossikoi Kommunisticheskoi Partii (Bol'shevikov),* cuarta edición, Leningrado, Gosizdat, 1924, p. 74. <<

[396] V. I. Lenin, *What Is to Be Done?* [*¿Qué hacer?]*, en *Polneo sobranie sochineniia* [*Collected Works*], quinta edición, Moscú, Gospolizdat, 1958-1965, vol. VI, p. 48 (a partir de ahora *PSS*). <<

[397] V. I. Lenin, *What Is to Be Done*?, cit., pp. 106-108. <<

[398] *Ibid*. <<

[399] *Ibid*. <<

[400] V. I. Lenin, *PSS*, IV cit., p. 189. <<

[401] *Ibid*., pp. 244-247. <<

[402] V. I. Lenin, *PSS*, I, cit., pp. 332-333. <<

[403] V. I. Lenin, *What Is to Be Done?*, *PSS* VI, cit., pp. 40-41. <<

[404] V. I. Lenin, *PSS*, I, cit., pp. 332-333. <<

[405] Citado en S. Prokopovich, *Rabochee dvizhenie na Zapade. Opyt kriticheskogop iddledovaniia. Germaniia. Bel'giia*, Izdanie L. F. Panteleeva, San Petersburgo, p. 166. <<

[406] V. I. Lenin, *PSS*, I, cit., p. 16. <<

[407] *Ibid*., pp. 360-362. <<

[408] Robert Hunter, *Socialist at Work*, Nueva York, Macmillan, 1908, pp. v, vi. <<

[409] V. I. Lenin, *PSS*, XXX, cit., p. 56. <<

[410] V. I. Lenin, artículo en *Pravda*, 27 de enero de 1924. <<

[411] Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered. What Is to Be Done? In Context*, Leiden, Brill Academic Press, 2006, pp. 613-667. Los lectores que quieran saber más sobre los «pasajes escandalosos» de *¿Qué hacer?*, pueden consultar esta obra. <<

[412] Karl Marx, «Fixed Capital and Continuity of the Living Process: Machinery and Living Labor», *Grundisse*, Harmondsworth, Penguin, 1973, pp. 702-744. Véanse especialmente las páginas 704-712 [ed. cast.: *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Barcelona, Crítica, 1978, 2 vols.; *Obras de Marx y Engels*, Manuel Sacristán (dir.), OME 21 y 22]. <<

[413] Alan Shandro, «Consciousness from Without: Marxism, Lenin and the Proletariat», *Science and Society* LIX, 3 (otoño de 1995), pp. 268-297. <<

[414] V. I. Lenin, *What Is to Be Done?* [*¿Qué hacer?*] [1902], *Collected Works* V, Moscú, Progress Publishers, 1961, p. 386. <<

[415] V. I. Lenin, «A Talk with Defenders of Economism» [Charla con los defensores del economicismo] [1901], *Collected Works* V, cit., p. 316. <<

[416] Marcel Liebman, «Lenin in 1905. A Revolution That Shook a Doctrine», *Monthly Review* (abril de 1970), p. 73. <<

[417] M. Liebman, *Leninism under Lenin*, Londres, Jonathan Cape, 1975, p. 29. <<

[418] *Ibid*., pp. 29-31. <<

[419] M. Liebman, «Lenin in 1905», cit., pp. 57-75. <<

[420] V. I. Lenin, «Two Tactics of Social-Democracy in the Democratic Revolution» [Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática] [1905], *Collected Works* IX, cit., p. 18. <<



[421] Maureen Perrie, *The Agrarian Policy of the Russian Socialist-Revolutionary Party*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 110-111. <<

[422] Sidney Harcave, *First Blood. The Russian Revolution of 1905*, Londres, Bodley Head, 1965, pp. 181-186; Oskar Anweiler, *The Soviets. The Russian Workers, Peasants, and Soldiers Councils, 1905-1921*, Nueva York, Pantheon Books, 1974, pp. 24-27, 32-37. <<

[423] O. Anweiler, *The Soviets*, cit., pp. 45-46. <<

[424] Solomon Schwarz, *The Russian Revolution of 1905*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, pp. 168-178. <<

[425] O. Anweiler, *The Soviets*, cit., pp. 55-58. <<

[426] S. Harcave, *First Blood*, cit., pp. 233-242; Leon Trotsky, *1905*, Harmondsworth, Penguin Publishers, 1973, pp. 249-264. <<

[427] V. I. Lenin «A Most Lucid Exposition of a Most Confused Plan» [Una lúcida exposición de un plan confuso] [1905], *Collected Works* IX, cit., p. 224; S. Schwarz, *The Russian Revolution of 1905*, cit., pp. 168-171. <<

[428] Pavel B. Axelrod, «The People's Duma and the Workers' Congress» [1905], en Abraham Ascher (ed.), *The Mensheviks in the Russian Revolution*, Nueva York, Cornell Universitary Press, 1976, pp. 65-67. <<

[429] S. Schwarz, *The Russian Revolution of 1905*, cit., pp. 186-187; V. I. Lenin, «A New Revolutionary Worker's Association» [Una nueva asociación obrera revolucionaria] [1905], *Collected Works* VIII, pp. 507-508. <<

[430] V. I. Lenin, «Our Tasks and the Sóviet of Worker's Deputies: A Letter to the Editor» [Nuestra tarea y el sóviet de los diputados obreros: carta al editor] [1905], *Collected Works* X, cit., pp. 21-23. Énfasis en el original. <<

[431] V. I. Lenin, «The Reorganisation of the Party» [La reorganización del partido] [1905], *Collected Works* X, cit., pp. 34, 32. <<

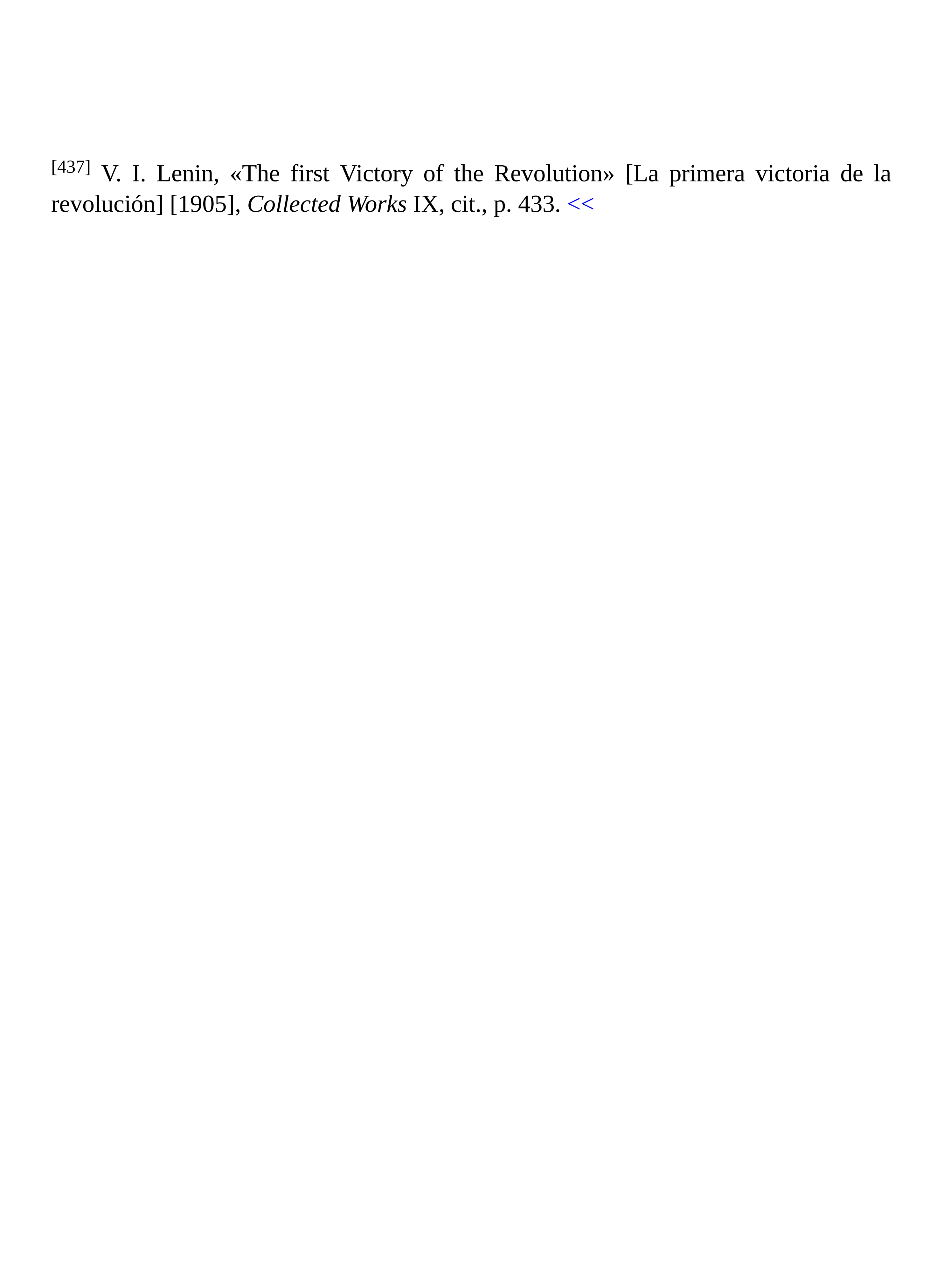
[432] V. I. Lenin, «Learn from the Enemy» [Aprender del enemigo] [1905], *Collected Works* X, cit., p. 61. <<

[433] V. I. Lenin, «Socialism and Anarchism» [Socialismo y anarquismo] [1905]), *Collected Works* X, cit., p. 72. <<

[434] V. I. Lenin, «The Reorganisation of the Party», *Collected Works* X, cit., pp. 29, 32. <<

[435] V. I. Lenin, «Learn from the Enemy», *Collected Works* X, cit., p. 60. Énfasis en el original. <<

[436] V. I. Lenin, «The Socialist Party and Non-Party Revolutionism» [El partido socialista y la revolución sin partido] [1905], *Collected Works* X, cit., pp. 76-77. <<



[437] V. I. Lenin, «The first Victory of the Revolution» [La primera victoria de la revolución] [1905], *Collected Works* IX, cit., p. 433. <<

[438] V. I. Lenin, «A Tactical Platform for the Unity Congress of the RSDLP: Draft Resolutions» [Plataforma táctica para el Congreso de Unidad del POSDR: proyectos de resoluciones] [1906], *Collected Works* X, cit., p. 156. <<

[439] V. I. Lenin, «The Victory of the Cadets and the Tasks of the Worker's Party» [La victoria de los cadetes y las tareas del partido obrero] [1906], *Collected Works* X, cit., p. 243. Énfasis en el original. <<

[440] *Ibid*., pp. 244-245, 247. Énfasis en el original. <<

[441] V. I. Lenin, «Fundamental Problems of the Election Campaign» [Problemas fundamentales de la campaña electoral] [1911-1912], *Collected Works* XVII, cit., pp. 422-423. Énfasis en el original. <<

[442] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia la radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987]. <<

[443] Karl Marx, «Critique of the Gotha Programme» [1875], en *The First International and After*, Harmondsworth, Penguin Publishers, 1974, p. 341 [ed. cast.: K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, 2 vols., Madrid, Akal, 1975]. <<

[444] Antonio Gramsci, *Selections from the Prision Notebooks*, Q. Hoare y G. Nowell Smith (eds.), Nueva York, International Publishers, 1971, p. 144. <<